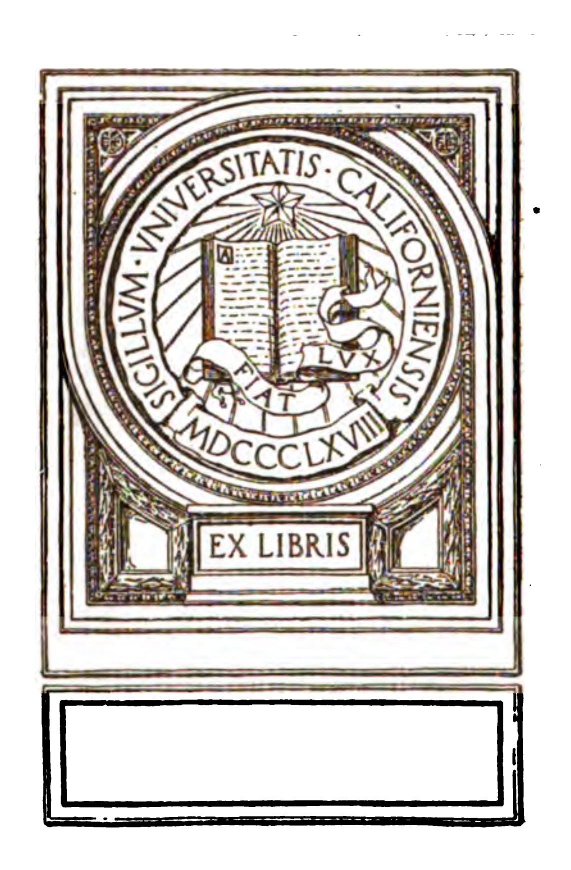



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS


Digitized by Google
OTTO HARRASSOWITZ
ANDLUNG

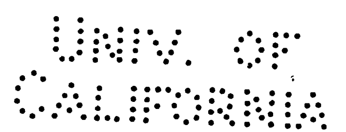
3.

Glaubensgewißheit

Eine Untersuchung
über
die Lebensfrage der Religion

von

Karl Heim





Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Glaubensgewißheit

Eine Untersuchung
über
die Lebensfrage der Religion

von

Karl Heim

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Die Inhaltsübersicht findet sich am Schluß des Buches.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die erste Auflage dieser Schrift hat eine lebhafte Erörterung hervorgerufen. Neben zahlreichen Rezensionen, die in Zeitschriften erschienen sind, nenne ich vor allem die Aufsätze, in denen sich Julius Kaftan und Friedrich Traub mit mir auseinandergesetzt haben, Julius Kaftan in seinem Aufsatz: „Glaubensgewißheit u. Denknotwendigkeit", Studien z. systemat. Theol. Th. Häring z. 70. Geburtstag S. 36ff. (bei J. C. B. Mohr 1918), Friedrich Traub in seinem Aufsatz „Zur Dogmatik" in der Monatsschrift für Pastoraltheologie, herausgegeben von P. Wurster und J. Schöll, XIV. Jahrg. 1917/18, S. 226 ff. und 312 ff., und in einem zweiten Aufsatz: „Über Karl Heims Art der Glaubensbegründung", Theol. Studien u. Kritiken. 90. Jahrg. 1917, 2. Heft. Die Einwände, die mir in diesen Besprechungen gemacht worden sind, haben mich zu einer gründlichen Umarbeitung veranlaßt.

Im ersten Hauptabschnitt (Das Problem) habe ich, besonders unter dem Einfluß von Fr. Traub, eine Tatsache in die Untersuchung einbezogen, die in der 1. Auflage nicht berücksichtigt worden war, nämlich das Vertrauensverhältnis, in dem Menschen zueinander stehen. Daß wir im alltäglichen Leben Vertrauen zueinander fassen können, das scheint der Grundthese zu widersprechen, daß ein Gegensatz besteht zwischen dem Glauben und der Logik des alltäglichen Lebens. Demgegenüber wird in der neuen Auflage gezeigt, daß in jedem Vertrauensverhältnis der religiöse Glaube bewußt oder unbewußt immer schon mit enthalten ist. Im zweiten Hauptabschnitt (Die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit) habe ich, besonders unter dem Einfluß von J. Kaftans Einwänden, meine Stellung deutlicher gegenüber der Kantischen Erkenntniskritik abgegrenzt. Ich habe den Punkt aufgezeigt, bis zu dem ich mit Kant gehen kann, und von dem an ich dann aus ganz bestimmten Gründen über Kant hinausgeführt werde. Die Umarbeitung des dritten Hauptabschnitts (Die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit) erfolgte unter dem Eindruck, den ich aus allen Rezensionen und Besprechungen empfing, daß der Angelpunkt meiner ganzen Position, die Irrationalität, die in der Setzung des Ich, Hier und Jetzt enthalten ist, von den Lesern in ihrer Tragweite bis jetzt überhaupt noch nicht verstanden worden ist. Auch J. Kaftan hätte seinen Sturmangriff weit mehr auf diesen Hauptpunkt konzentrieren müssen. Denn hier fällt die Entscheidung über das Recht der ganzen Position. Es handelt sich hier nicht bloß um den Hinweis auf einzelne irrationale Tatsächlichkeiten, wie es in der ersten Auflage scheinen konnte, sondern um die Entdeckung einer neuen Kategorie, deren Dasein, besonders seit dem Krieg, immer allgemeiner geahnt, mit zunehmender Deutlichkeit empfunden und in dichterischer Intuition ausgesprochen wird, für die uns aber immer noch ein zusammenfassender wissenschaftlicher Ausdruck fehlt. Ich nenne sie im Anschluß an Oswald Spengler die Kategorie des Schicksals. Die Untersuchung der Eigenart dieser Kategorie ist in der Neuauflage um einen Schritt weitergeführt worden. Die neue Kategorie wurde auf das Urmaß angewandt, auf das Punktsystem α,

auf den „Bezugskörper" der Einsteinschen Relativitätstheorie, und endlich auf das Gesamtweltschicksal, das zum Kausalgesetz hinzukommen muß, um den Weltlauf möglich zu machen. Dadurch wurde fühlbar, daß im Verständnis dieser Kategorie der Schlüssel zur Lösung einer Reihe von Fragen liegt, die bisher unlösbar waren. Das ist wohl der wichtigste Fortschritt der zweiten Auflage gegenüber der ersten.

Auch in dieser reiferen Gestalt ist das Buch kein abgeschlossenes System, in dem eine Antwort auf alle wichtigen Fragen enthalten wäre. Vielmehr ist auch in der Neubearbeitung nur das in den Kreis der Untersuchung gezogen, was zur Lösung der religiösen Gewißheitsfrage unentbehrlich ist. Um den Grundgedanken dieser Schrift zu einer Gesamtanschauung auszugestalten, wäre noch eine Reihe weiterer Spezialuntersuchungen nötig.

Möge das Buch auch in der neuen Gestalt in seinem kleinen Teil dazu beitragen, daß unser deutsches Volk das Wichtigste wiederfindet, was es nach dem Zusammenbruch braucht, nämlich das Dennoch des Glaubens!

Tübingen, im August 1920.

Karl Heim.

Vorwort zur ersten Auflage.

Viele Menschen unserer Zeit, in der gebildeten Welt sowohl, wie besonders auch in weiten Kreisen der großstädtischen Arbeiterschaft, stehen der Tatsache der Religion ratlos gegenüber. Der Glaube an übersinnliche Wirklichkeiten erscheint ihnen als ein „Wissen des Unwißbaren", zu dessen Verständnis ihrem ganz auf das Greifbare und Sichtbare beschränkten Denken jede Brücke fehlt.

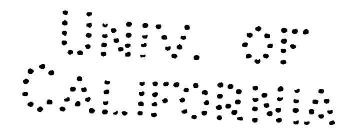
Seit Jahren hat mich diese weitverbreitete Stimmung veranlaßt, zunächst einmal geschichtlich festzustellen, was die Menschen früherer Zeitalter auf die Frage geantwortet haben, wie es möglich ist, Gewißheit über unsichtbare Wirklichkeiten zu bekommen. Eine Frucht dieser Studien war mein Buch: „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" (Leipzig, J. C. Hinrichs 1911).

In der vorliegenden Arbeit versuche ich nun, meine eigenen Gedanken über diese Frage grundsätzlich darzulegen, und zwar in einer Form, daß auch nicht akademisch Durchgebildete zu folgen vermögen.

Manche, denen diese Schrift in die Hand kommt, werden wohl schon nach flüchtiger Durchsicht der Kapitelüberschriften einwenden, es seien erkenntnistheoretisch-philosophische Fragen mit sittlich-religiösen vermengt. Allein es gibt nun einmal Menschen, für die religiöse und verstandesmäßige Nöte schlechterdings nicht auseinanderfallen. Sie können sich religiösen Eindrücken nicht hingeben, solange nicht gewisse Einwände beseitigt sind, die die Wirklichkeit solcher Erlebnisse von vornherein undenkbar erscheinen lassen. Das sittliche Gewissen solcher Menschen kommt nicht zur Ruhe, solange nicht das intellektuelle Gewissen zur Ruhe gekommen ist. Hier möchten die folgenden Ausführungen Helferdienste leisten.

Münster i. W., Juli 1916.

K. Heim.



I. Das Problem.

1. Der Gewißheitsmaßstab der nüchternen Beobachtung und Berechnung.

Um die Frage zu verstehen, die uns in dieser Schrift beschäftigen soll, müssen wir von der Bedeutung ausgehen, welche die Worte „gewiß“, „zweifelhaft“, „ungewiß“ im alltäglichen Leben für uns haben. Wir können uns das am schnellsten an irgendeinem Beispiel aus dem Leben deutlich machen. Denken wir an einen Fall, der im Kriege sehr häufig vorgekommen ist. Der Sohn einer Familie ist als „vermißt“ gemeldet. Sein Truppenteil war gerade auf dem Rückmarsch gewesen und hatte schwere Verluste durch die nachdrängenden Feinde gehabt, als er eines Abends vermißt worden war. Einer aus seiner Kompagnie will von weitem gesehen haben, wie er schwer getroffen zurücksank. Sonst fehlt jede Nachricht. Die Ungewißheit, die damit gegeben ist, ist für das Herz der Mutter das Schwerste und Qualvollste, was es geben kann, vielleicht schwerer als die Nachricht vom sicheren Tode ihres Sohnes. In den langen Monaten, die folgen, durchläuft sie alle Stadien des Zweifels und der Hoffnung. Anfangs erscheint beides gleich möglich, daß er tot ist und daß er verwundet in Gefangenschaft kam und noch lebt. Je länger aber jede Nachricht von ihm ausbleibt, um so unwahrscheinlicher wird es, daß er noch lebt, um so mehr nähert man sich der traurigen Gewißheit, daß er nicht mehr wiederkehrt. In solchen Zeiten des Hangens und Bangens kommt es uns zum Bewußtsein, was für eine Menge von Zweifelsgraden es gibt, von Zwischenstufen zwischen der völligen Ungewißheit und der völligen Gewißheit. Es liegt eine lange Stufenleiter von Graden der Ungewißheit zwischen dem Maximum der Ungewißheit und dem Maximum der Gewißheit. Die unterste Stufe dieser langen Skala ist der Zustand, in welchem genau ebensoviel für wie gegen die Wahrheit des fraglichen Tatbestandes spricht. Das Fürwahrhalten und das Nichtfürwahrhalten halten sich gegenseitig die Wage. Das Zünglein der Wage gibt weder nach der Seite der positiven Gewißheit noch nach der Seite der negativen Gewißheit irgendwelchen Ausschlag. Ja und Nein halten sich das Gleichgewicht. Das Bewußtsein schwankt ruhelos zwischen beiden hin und her, wie eine Wage, deren beide Schalen gleich belastet sind und die man dann in schwingende Bewegung gesetzt hat. So oft man versucht, der einen der beiden Möglichkeiten in Gedanken den Vorzug zu geben, stellt sich sofort der Gedanke ein, daß genau ebensoviel für die entgegengesetzte Möglichkeit spricht. Das ist der Tiefpunkt des Zweifels, das qualvolle Hin- und Hergeworfenwerden, bei dem man auch nicht einen Augenblick bei der einen von beiden Annahmen Ruhe finden kann. Die oberste Stufe der Skala ist das absolute Gewißheitsmaximum, der Zustand,

in welchem die Schwankungen bis auf den letzten Rest aufgehört haben. Das Bewußtsein ist zur Ruhe gekommen. Das Ja oder Nein, das in diesem Zustand ausgesprochen wird, hat den Klang der ruhigen Überzeugung. Es bedarf keiner Anstrengung, keiner Erregung mehr, es auszusprechen. Denn es ist kein entgegengesetzter Gedanke mehr da, der niedergekämpft oder niedergehalten werden müßte.

Zwischen jener untersten und dieser obersten Stufe liegen alle die mannigfaltigen Gewißheitsstufen, mit denen wir es im alltäglichen Leben zu tun haben. Wir können versuchen, die Mannigfaltigkeit dieser Zwischenstufen der Klarheit halber auf einen mathematischen Ausdruck zu bringen. Der Tiefpunkt der Ungewißheit bestand ja, wie wir sahen, darin, daß bei der fraglichen Annahme genau ebensoviel dafür wie dagegen sprach. Das Gewicht der Gründe war also gleich dem Gewicht der Gegengründe. Der Gewichtsunterschied zwischen dem Für und Wider war $= 0$. Der Gipfelpunkt der Gewißheit bestand darin, daß der Gewichtsunterschied zwischen Für und Wider $= \infty$ (unendlich) wurde. Denn auf dem Höhepunkt der ruhigen Überzeugung ist das, was dagegen sprach, in nichts zusammengesunken, also $= 0$ geworden, das, was dafür spricht, hat dagegen das höchste überhaupt denkbare Gewicht erhalten. Es ist also $= \infty$ geworden. Der Gewichtsunterschied zwischen Für und Wider ist also $= \infty - 0$, d. h. also $= \infty$ geworden. Die Zwischenstufen zwischen jenem untersten und diesem obersten Grenzwert entstehen dann offenbar dadurch, daß der Gewichtsunterschied zwischen Für und Wider irgendeinen endlichen Wert annimmt, der zwischen 0 und ∞ liegt. Und zwar ist der Gewißheitsgrad um so höher, steht also dem Gewißheitsmaximum um so näher, je größer der Gewichtsunterschied zwischen Für und Wider ist, je mehr sich das Zünglein der Wage auf die Seite der einen oder der anderen Annahme neigt. Und der Gewißheitsgrad steht auf der andern Seite um so tiefer, liegt dem Maximum der Ungewißheit um so näher, je kleiner der Gewichtsunterschied zwischen Für und Wider ist, je mehr sich dieser Unterschied dem Nullpunkt nähert, also dem Zustand des Gleichgewichts zwischen beiden Möglichkeiten. In diesem Sinne müssen wir die mannigfaltigen Redewendungen verstehen, die wir im alltäglichen Leben gebrauchen, wenn wir den Gewißheitsgrad einer Aussage bestimmen wollen. Diese Redewendungen drücken alle einen Kampf aus, den die betreffende Aussage mit der entgegengesetzten Meinung kämpft. Dieser Kampf ist um so heftiger, je kleiner der Gewichtsunterschied zwischen dem ist, was für die Aussage, und dem, was dagegen spricht, je mehr also die beiden Gegner, die sich miteinander messen, einander ebenbürtig sind. So sagen wir, wenn es sich um die Bejahung eines Satzes handelt: Vielleicht ist es so; ich bin im Zweifel, ob es so ist; es ist möglich, daß es so ist; es ist sehr wohl möglich; es ist wahrscheinlich; es ist sehr wahrscheinlich; es ist so gut wie sicher; ich zweifle keinen Augenblick daran; ich würde meine Hand dafür ins Feuer legen; es steht mir felsenfest. Oder wir sagen in gleichem Sinne, wenn es sich um die Verneinung eines Satzes handelt: Vielleicht ist es doch nicht so; es ist sehr fraglich, ob es so ist; es ist unwahrscheinlich; das dürfte kaum der Fall sein; es ist unmöglich; es kann nicht sein; es ist völlig ausgeschlossen.

Damit haben wir uns zunächst einmal rein formal, noch ganz unabhängig davon, um was für einen Inhalt es sich handelt, die Stufenleiter von Gewißheitsgraden deutlich gemacht, in der wir uns im alltäglichen Leben immer bewegen. Nun

erst können wir die Frage aufwerfen: Gibt es eine Regel, nach der wir bestimmen können, welche Stelle ein bestimmter Inhalt innerhalb dieser Stufenleiter erhält? Gibt es einen Maßstab, nach dem wir den Gewißheitsgrad jeder gegebenen Aussage messen können?

Wenn wir mit dieser Frage an die Tatbestände herantreten, mit denen wir im alltäglichen Leben rechnen, so merken wir bald, daß es keinen einheitlichen Gewißheitsmaßstab gibt, den wir auf alle diese Tatbestände gleichermaßen anwenden könnten. Vielmehr treten zwei Arten von Tatbeständen einander gegenüber, bei denen wir eine ganz verschiedene Vergewisserungsmethode anwenden. Wenn es mir gewiß wird, daß mich meine Mutter liebt, daß mir meine Frau die Treue hält, daß mein Freund mich auch im Unglück nicht verlassen wird, so kommt diese Gewißheit offenbar auf eine ganz andere Weise zustande, als wenn ich mich davon überzeuge, daß in jedem Parallelogramm je zwei gegenüberliegende Winkel gleich sind, oder daß in Indien eine Hungersnot ausgebrochen ist, oder daß Luthers Todestag der 18. Februar 1546 war. Wir können den Unterschied zwischen diesen beiden verschiedenartigen Gewißheitsurteilen zunächst so ausdrücken: Im ersten Fall beruht die Gewißheit auf einem Akt des Vertrauens, im zweiten Fall auf Berechnung, Beobachtung und nüchterner Prüfung von Berichten. In beiden Fällen müssen wir durch ein Stadium der Kritik hindurch gehen, es müssen Hindernisse überwunden werden, ehe unser Bewußtsein in einem Gewißheitsurteil zur Ruhe kommt. Aber die Art, wie wir die Hindernisse überwinden, die innere Haltung, die wir dabei einnehmen, ist in beiden Fällen eine verschiedene. Beim Zustandekommen der Gewißheiten, in denen wir Vertrauen zu einem andern Menschen fassen, ist unser Wollen beteiligt. Ich kann zu einem andern nur dann Vertrauen gewinnen, wenn ich selbst vertrauenswürdig bin. Ich kann nur dann glauben, daß der andere (die Mutter, die Braut, die Frau, der Freund, irgend ein großer Mensch, der mir ein leuchtendes Vorbild ist) sich selbst treu bleiben wird, wenn ich mir selbst unbedingt treu bleiben will. Wenn ich selbst unzuverlässig bin und den Mantel nach dem Wind hänge, kann ich einfach den Glauben nicht aufbringen, daß es einen andern Menschen gibt, auf den man sich unbedingt verlassen kann, der sich durch nichts aus der Bahn herauswerfen läßt, die er nun einmal eingeschlagen hat. Zu dieser inneren Einstellung, die den Vertrauensurteilen ihren eigentümlichen Charakter gibt, steht die Haltung, die wir bei allen anderen Urteilen einnehmen, in einem merkwürdigen Gegensatz. Wenn wir die Zuverlässigkeit irgend einer Aussage feststellen, an der kein Vertrauensakt beteiligt ist, mag es sich dabei um einen geometrischen Lehrsatz oder eine Zeitungsnotiz oder eine Wettervoraussage handeln, so kann uns bei dieser Feststellung die Willensrichtung, die unser Leben beherrscht, nichts helfen. Im Gegenteil. Wir müssen jeden Einfluß des Willens auf die Prüfung des Tatbestandes als schädlich ausschalten. Denn es kommt alles darauf an, daß wir den Aussagen, deren Sicherheit in Frage steht, ganz unbefangen und unparteiisch gegenüberstehen, sie sine ira et studio prüfen, wie ein unbestechlicher Richter die Zeugenaussagen prüft. Dies ist aber nur möglich, wenn unser Wille ganz außer Betracht bleibt, wenn wir uns überhaupt nicht wollend, sondern rein erkennend, kühl berechnend, nüchtern beobachtend verhalten.

Schon dieser erste, oberflächliche Blick auf den Gegensatz zwischen den Vertrauensakten und allen übrigen Urteilen läßt uns ahnen, daß sich mitten in unserem alltäglichen Denken und Leben ein Abgrund auftut, der zwei Welten voneinander trennt, für die ganz verschiedene Gesetze gelten. Wir wenden zwei Vergewisserungsmethoden nebeneinander an. Die eine beruht auf einer bestimmten Willenshaltung. Die andere schließt jeden Einfluß des Willens als Fehlerquelle aus. Die eine ruht auf Vertrauen. Die andere beruht auf einem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber allem, was man nicht sehen, greifen oder beweisen kann. Die beiden Methoden sind also nicht nur voneinander verschieden. Sie scheinen vielmehr im Widerstreit miteinander zu stehen. Wir wollen versuchen, uns diesen Widerstreit noch deutlicher zu machen.

Wir gehen dabei am besten von den Aussagen aus, an denen kein Vertrauensakt beteiligt ist. Sie nehmen in unserem praktischen Leben den breitesten Raum ein und sind jedermann ohne weiteres verständlich. Die Vertrauensurteile dagegen bilden einen engeren Kreis, der nicht jedermann zugänglich ist. Denn es gibt Menschen, die jedes Vertrauen zu ihren Mitmenschen verloren haben und nur glauben, was man sehen und beweisen kann. Wir lassen also die Vertrauensakte zunächst noch beiseite und fragen: Gibt es für die übrigen Urteile einen einheitlichen Gewißheitsmaßstab?

Innerhalb der Aussagen, denen wir kühl berechnend und nüchtern beobachtend gegenüberstehen, pflegt man von altersher zwei Gebiete zu unterscheiden, die ganz verschieden behandelt werden müssen. Das erste ist das Gebiet der logisch-mathematischen Urteile, wie $2 \times 2 = 4$, die Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten usw. Das sind die Wahrheiten, die Leibniz Vernunftwahrheiten, vérités de raison genannt hat. Das zweite Gebiet ist das der Tatsachen der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erfahrung, wie: Cäsar hat gelebt; die Sonne befindet sich in gasförmigem Zustand; die Kriege werden in der Welt nie ganz aufhören. Das sind die tatsächlichen Wahrheiten, die Leibniz vérités de fait genannt hat. Die Welt der Wahrheit scheint also in zwei Gebiete auseinanderzufallen, auf denen ganz verschiedene Gewißheitsmaßstäbe gelten. Auf dem logisch-mathematischen Gebiet ist nur das gewiß, was denknotwendig ist, d. h. dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich schließt. Auf dem Gebiet der Tatsachen dagegen kann etwas gewiß sein, dessen Gegenteil durchaus keinen Widerspruch in sich schließt, sondern an sich sehr wohl denkbar wäre, z. B.: Ich sehe jetzt Blau. Hier entsteht also Gewißheit nicht durch Denknotwendigkeit, sondern durch Erfahrung. Aber ist es wirklich so, daß die Welt der Wahrheit in zwei Weltteile zerfällt, die durch ein Meer geschieden sind? Haben die Vernunftwahrheiten wirklich nichts mit der Erfahrung und die tatsächlichen Wahrheiten nichts mit Logik und Mathematik zu tun? Wir brauchen nur das Verhältnis zwischen den logisch-mathematischen Sätzen und den Erfahrungstatsachen ins Auge zu fassen, so sehen wir sofort, daß beide Gebiete sehr eng miteinander zusammenhängen. Die mathematischen Sätze sind, sobald wir sie von der Erfahrung loslösen, überhaupt keine Aussagesätze mehr, die etwas über einen wirklichen Gegenstand sagen. Sie sprechen nur von möglichen Gegenständen. Der Satz: $1 + 1 = 2$ sagt genau genommen nur: Wenn es irgendwo einen zählbaren Gegenstand gibt

und noch einen, so gibt das zusammen 2 zählbare Gegenstände. Der Satz von der kürzesten Entfernung zwischen zwei Punkten sagt nur: Wenn es eine Raumfläche gibt und zwei Punkte auf ihr gegeben sind, so ist die Gerade die kürzeste Entfernung zwischen ihnen. Ob es überhaupt zählbare Gegenstände gibt, ob es einen Raum gibt, ob irgendwo im Weltall eine gerade Linie existiert, darüber enthält sich die reine Mathematik jedes Urteils. Ihre Sätze sind keine Aussagesätze, die sagen, daß irgendwo oder irgendwann etwas ist oder geschieht, sondern Wennsätze, die sagen, was der Fall ist, wenn etwas anderes der Fall ist, wenn also eine bestimmte Bedingung erfüllt ist. Ob diese Bedingung erfüllt ist, darüber steht der Mathematik selbst kein Urteil mehr zu. Das zu entscheiden, ist Sache der Beobachtung und Tatsachenfeststellung. Die „Vernunftwahrheiten" der Logik und Mathematik bilden also keine selbständige Klasse von Aussagen neben den „tatsächlichen Wahrheiten". Jede Vernunftwahrheit setzt vielmehr, wenn sie zu einer wirklichen Aussage werden soll, eine tatsächliche Wahrheit voraus. Ohne diese fehlt ihr das Fundament, auf dem sie sich aufbauen kann. Ohne diesen Wirklichkeitsgrund steht sie in der Luft und wird bedeutungslos. Nur wenn ein Tatbestand gegeben ist, erhalten die denknotwendigen Schlüsse, die die Logik und Mathematik aus diesem Tatbestand zieht, die Bedeutung von wirklichen Aussagen. Nur wenn z. B. irgendwo in der Welt eine kreisrunde Fläche existiert, habe ich eine Aussage über wirkliche Verhältnisse gemacht, wenn ich den notwendigen Schluß ziehe: Da hier ein Kreis vorliegt, ist das Verhältnis zwischen der Peripherie dieses Kreises und dem Durchmesser, wie bei allen Kreisen, $= \pi$.

Wenn wir also nach einer einheitlichen Vergewisserungsmethode für alle wirklichen Aussagen suchen, so handelt es sich dabei zunächst ganz ausschließlich um den Gewißheitsmaßstab für die tatsächlichen Wahrheiten, von denen alle logischen und mathematischen Sätze ihren Wirklichkeitsgehalt erst bekommen. Die Vernunftwahrheiten kommen nur insofern in Betracht, als sie denknotwendige Zusammenhänge ausdrücken, in denen ein wirklicher Tatbestand, wenn er einmal feststeht, zu anderen wirklichen Tatbeständen steht.

Wir müssen uns also die Frage vorlegen: Wie versichern wir uns eines Tatbestandes, dessen Gewißheit von praktischer Bedeutung für uns ist? Gibt es eine Regel, nach der sich der Gewißheitsgrad einer Tatsache bestimmen läßt, mit der wir rechnen müssen? Gehen wir von einem Beispiel aus dem täglichen Leben aus.

Wenn plötzlich die Tür aufgeht und unser leiblicher Bruder, der vor Jahren über See gegangen ist und den wir in Amerika glaubten, ganz unerwartet ins Zimmer tritt, so trauen wir im ersten Augenblick unsern Augen nicht, d. h. wir rechnen, wie der ungläubige Thomas, damit, es könnte eine Vision, eine Halluzination, ein Traum sein. Wir warten ab, ob zu dem Gesichtsbild, das zunächst allein gegeben ist, die entsprechenden Tastempfindungen, Gehörseindrücke usw. hinzukommen werden, ohne die wir es nicht als Wirklichkeit anerkennen können. Gerade, weil wir die Rückkehr des lang vermißten Bruders so sehnlich wünschen, wagen wir, um nicht eine schmerzliche Enttäuschung zu erleben, im ersten Augenblick nicht über das hinauszugehen, was wir absolut sicher wissen. Absolut sicher weiß ich aber in diesem Fall

nur, daß das Gesichtsbild meines Bruders in der Tür erschienen ist, daß ich dieses Bild, das ich jetzt sehe, so sehe, wie ich es sehe. Alles andere ist zunächst noch zweifelhaft. Ob ich dieses Bild im nächsten und übernächsten Augenblick auch noch sehen werde, ob die entsprechenden Tast- und Gehörseindrücke hinzutreten werden, ob die Aussagen der anderen Menschen bestätigen werden, daß ich recht gesehen habe, das alles muß erst die Erfahrung lehren. In solchen Augenblicken des Zweifels wird der Gewißheitsmaßstab deutlich, den wir im praktischen Leben unwillkürlich immer anwenden, wo wir sicher gehen wollen. Wir gehen offenbar von der Voraussetzung aus, daß nur das absolut sicher ist, was im strengsten Sinn des Worts unmittelbar gegeben ist. Unmittelbar gegeben ist aber nur das, was mir jetzt gegeben ist. Denn 1. was für ein anderes Subjekt gegeben ist, weiß ich nur mittelbar. Ich kann es nur durch einen Schluß aus seinen Aussagen und Handlungen ermitteln. 2. Was mir zu andern Zeiten gegeben ist, d. h. was ich früher erlebt habe und später erleben werde, weiß ich ebenfalls nur mittelbar. Es ist Gegenstand meiner Erinnerung und meiner Zukunftserwartung. Daß der Schluß, den ich aus den Worten und Handlungen anderer auf ihre Erlebnisse ziehe, immer ein unsicherer Schluß bleibt, weiß ich aus praktischer Erfahrung nur allzu gut, ebenso, daß es unmöglich ist, unsere zukünftigen Erlebnisse von der Gegenwart aus mit Sicherheit vorauszuberechnen, weil aus dem nie ganz übersehbaren Gewoge der Wirklichkeit stets ein Faktor hervortreten kann, mit dem wir nicht gerechnet hatten und der dem Gang der Dinge eine andere Wendung gibt. Aber auch der Erinnerung an unsere eigene Vergangenheit, die ja das Sicherste ist, was wir außer dem Gegenwartseindruck haben, trauen wir doch nie mit absoluter Sicherheit. Wir rechnen damit, daß uns unser Gedächtnis trügen kann. Das merken wir, sobald wir etwa vor Gericht unter Eid Aussagen über Einzelheiten einer selbsterlebten Geschichte machen sollen. Natürlich trauen wir im gewöhnlichen Leben, solange keine besonderen Störungen eintreten, ohne weiteres den Aussagen anderer und unseren eigenen Erinnerungen und Zukunftsberechnungen. Wir erwarten sicher, daß die Sonne morgen wieder aufgehen wird, wir vertrauen dem Bahnpersonal, einem bewährten Kraftwagenführer usw. Aber es dürfen nur kleine Erschütterungen eintreten, etwa unbestimmte Gerüchte von Störungen des Sonnensystems durch plötzlich auftretende Kometen die Luft durchschwirren, oder die Nachrichten von Eisenbahnunfällen sich häufen, so kommt uns sofort zum Bewußtsein, daß wir auch bisher auf die betreffenden Tatsachen nie als auf einen unerschütterlichen Felsengrund vertraut haben. Wir haben sie vielmehr — das merken wir in solchen kritischen Augenblicken — auch bisher nur vorläufig und in widerruflicher Weise als gewiß behandelt und die Gedanken an die entgegengesetzten Möglichkeiten ins Unterbewußtsein zurückgedrängt, aus dem einfachen Grunde, weil es in diesen Fällen keinen praktischen Wert hätte, ja im Gegenteil uns unnötig lähmen und ängstigen würde, wollten wir uns mit solchen Möglichkeiten, solange sie nicht praktisch werden, in Gedanken herumschlagen. Sobald aber die Gewißheitsfrage praktisch wird, z. B. wenn ich als Richter, Geschworener oder Polizeikommissar einen Tatbestand ermitteln soll, an dessen sicherer Feststellung unter Umständen ein Menschenleben hängt, mache ich unwillkürlich Gradunterschiede der Gewißheit. Eine Zeugenaussage z. B. behandle ich zunächst

nur als das, als was sie mir jetzt gegeben ist, nämlich als Worte, die ich in diesem Augenblick einen bestimmten Menschen sagen höre. Die Sicherheit, mit der ich aus diesen Worten auf Tatsachen schließe, kann sehr verschieden sein, je nach dem, was über die Glaubhaftigkeit des Zeugen nach den psychologischen Gesetzen festgestellt werden kann, die aus der allgemein menschlichen Erfahrung über Wahrhaftigkeit und Verlogenheit, Befangenheit und Unbefangenheit von Zeugen abgeleitet sind. Da dieses psychologische Beobachtungsmaterial sich stets vermehrt und verändert, also nie abgeschlossen werden kann, so behalten auch die aus ihm abgeleiteten Gesetze immer einen Rest von Unsicherheit. Ihr Sicherheitsgrad und damit der Gewißheitsgrad der aus ihnen abgeleiteten Schlüsse ist um so höher, je größer die Zahl der Fälle ist, in denen sie sich bestätigt haben. Ich mag einem Zeugen noch so viel Glauben schenken und überhaupt meiner ganzen Veranlagung nach noch so wenig zu Mißtrauen und Zweifeln geneigt sein, schon damit, daß ich überhaupt innerhalb der Zeugenaussagen verschiedene Grade von Zuverlässigkeit und Sicherheit unterscheide, habe ich, ohne es zu wollen, das geheime Mißtrauen verraten, das ich jeder Zeugenaussage entgegenbringe. Denn absolute Gewißheit hat keine Grade. Entweder ist sie da oder sie ist nicht da. Alles, was einer graduellen Abstufung fähig ist, verrät sich damit als relativ. Und nicht nur der relative Charakter der Gewißheit verrät sich in der Gradabstufung: gewiß, gewisser, ganz gewiß, todsicher, sondern an dieser Gewißheitsabstufung des praktischen Lebens läßt sich auch der Maßstab erkennen, nach welchem diese Stufenleiter der Gewißheitsgrade zustandekommt. Um diesen Maßstab zu erkennen, genügt noch nicht der von Hume in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ aufgestellte Grundsatz: Ein Schluß aus der Erfahrung auf das noch nicht Erfahrene ist um so sicherer, je größer die Zahl der Fälle ist, aus denen das Gesetz abgeleitet ist, das dem Schluß zugrunde liegt. Denn dieser Schluß setzt voraus, daß ich die Fälle k e n n e, deren Zahl über die Sicherheit meines Schlusses entscheidet, genauer, daß ich sicher weiß, daß diese Fälle stattgefunden haben. Die Sicherstellung des Erfahrungsmaterials, aus dem das Gesetz abgeleitet ist, ist also die Grundlage. Auf diese baut sich erst die Sicherstellung des Gesetzes auf, das dem Schluß zugrunde liegt. Wie werde ich nun jenes Erfahrungsmaterials gewiß?

Angenommen, es handelt sich z. B. um „Greuel“, die Soldaten in Feindesland verübt haben sollen. Wenn ich diese Greuel nicht als Augenzeuge beobachtet habe, woher nehme ich den Maßstab, um festzustellen, inwieweit das Gerede darüber glaubwürdig ist? Wie stelle ich den Gewißheitsgrad fest, der irgendeiner Behauptung zukommt, die darüber gemacht wird? Am wertvollsten ist es mir, wenn mir ein Freund, der selbst dabei gewesen ist, seine eigenen Erlebnisse erzählt, zumal wenn ich den unbestechlichen Wahrheitssinn dieses Freundes schon seit Jahren erprobt habe. Was der Freund erzählt, wiegt schwerer als das, was ein Fernerstehender schreibt, der auch als Augenzeuge dabei war, dessen Glaubwürdigkeit aber nur von andern gerühmt wird, ohne daß ich selbst Gelegenheit gehabt hätte, sie zu erproben. Der Brief eines Fernerstehenden, den er mir auf meine Anfrage geschrieben hat, ist aber wertvoller als ein Feldpostbrief, den ich nur in der Zeitung abgedruckt finde. Denn bei diesem kann ich nicht selbst nachprüfen, ob er wirklich geschrieben worden ist. Ein Feldpostbrief,

der in einer guten Zeitung abgedruckt ist, hat jedoch immer noch weit mehr Beweiskraft als das, was irgend jemand etwa auf der Eisenbahn erzählt, der seine Weisheit aus zweiter, dritter oder vierter Hand hat. Der Grad der Gewißheit richtet sich also nach dem Grad der Unmittelbarkeit, die dem betreffenden Wissensinhalt zukommt. Je weniger Mittelglieder dieser Inhalt durchlaufen muß, bis er zu mir kommt, und zwar zu mir, so wie ich mir selbst unmittelbar gegeben bin, also zu mir, wie ich im jetzigen Augenblick bin, desto gewisser ist der Inhalt. Meinen eigenen Beobachtungen traue ich deshalb noch mehr als den Mitteilungen eines alten Freundes. Unter meinen eigenen Beobachtungen hinwiederum überzeugen mich die am meisten, die der Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Augenblicks am nächsten stehen, d. h. diejenigen, die ich in der frischesten Erinnerung habe, bei denen am wenigsten zu befürchten ist, daß sich in der Erinnerung etwas verwischt oder verschoben hat.

Wir können also von einer Gewißheitsskala, d. h. von einer Stufenleiter von Gewißheitsgraden, sprechen. Diese Stufenleiter strebt einer höchsten Stufe, einem Maximum, zu, zu dem sich alle Stufen der Gewißheit wie Annäherungswerte verhalten. Dieses Maximum ist die unmittelbare Erfahrung, die mein Ich im jetzigen Augenblick macht. Je mehr ein Wissen sich diesem absoluten Maximum der Unmittelbarkeit nähert, durch je weniger Hände es geht, desto sicherer ist es.

Dem scheint indes eine Tatsache zu widersprechen. Wir trauen doch vielfach unserer eigenen Erfahrung erst dann, wenn sie durch die Erfahrungen anderer bestätigt wird, wie sie in der geschichtlichen Überlieferung der Menschheit und speziell in den anerkannten Resultaten der Wissenschaft zusammengefaßt ist. Aber wie kommt es, daß wir den Anschauungen z. B. über Gesundheitspflege, die uns als allgemein menschliche Erfahrungen und Ergebnisse der Wissenschaft entgegentreten, Vertrauen entgegenbringen? Weil wir nach unserer eigenen Erfahrung und nach Mitteilungen, die, an der eigenen Erfahrung gemessen, Annäherungswerte an das Unmittelbarkeitsmaximum derselben darstellen, im allgemeinen gute Erfahrungen gemacht haben, wenn wir der anerkannten Wissenschaft gefolgt sind. Woher wissen wir ferner, um auf die letzte Grundlage zurückzugreifen, daß die historischen und naturwissenschaftlichen Tatbestände, nach denen wir uns in solchen Fällen praktisch orientieren, wirklich die geschichtliche Überlieferung der Menschheit und das Ergebnis der Wissenschaft sind? Weil zunächst Eltern, Freunde, Berater, deren Glaubwürdigkeit wir in andern Dingen durch eigene Erfahrung erprobt haben, im Einverständnis mit der öffentlichen Meinung, der wir auf das Zeugnis dieser selbsterprobten Zeugen hin Glauben schenken, uns gewisse Lehrer als glaubwürdige Autoritäten bezeichnet haben, die uns diese Tatbestände als Ergebnisse der Wissenschaft übermitteln, bzw. weil wir an den Lehrern, die das tun, Eigenschaften wahrnehmen, die uns in unserer persönlichen Erfahrung mit Angehörigen und Freunden als Zeichen von Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit entgegengetreten sind. Historische Überlieferung, Menschheitserfahrung und Wissenschaft sind also nicht eine zweite selbständige Gewißheitsquelle, die zur unmittelbaren persönlichen Erfahrung ergänzend hinzukommt, um sich mit ihr zum vollen Strom der Gewißheit zu vereinigen. Vielmehr treten diese Gewißheitsquellen zweiter Hand erst in Geltung, wenn sie und soweit sie von der

Gewißheitsquelle erster Hand, d. h. von der unmittelbaren Erfahrung aus in Geltung gesetzt werden. Sie erhalten von dieser Gewißheitsquelle erster Hand ihre Gewißheit zu Lehen und bekommen von ihr ihre Rangordnung innerhalb der Gewißheitsstufenleiter zugewiesen. So gleicht also die ganze Masse unseres Wissens dem zusammengesetzten Gefüge eines ganz aus Eisenstangen konstruierten Turms, der von einem schmalen Steinsockel getragen wird. Jeder Eisenteil dieser kühn geschwungenen und ineinandergeschraubten Träger und Gestänge, die frei in der Luft zu schweben scheinen, verdankt seine Festigkeit dem Grundstein, mit dem er durch eine Menge von Zwischengliedern hindurch in statischem Zusammenhang steht. So oft wir in einem bestimmten Falle sagen: Ich weiß, daß es so ist, stehen wir gleichsam auf der leise schwankenden Spitze eines Eisenturmes, unter uns ein zusammengesetztes Gefüge von eigenen Eindrücken, Zeugnissen anderer, Überlieferungen, Zeitstimmungen, Urteilen der Wissenschaft, die einander gegenseitig stützen und tragen. Dieses ganze Gefüge ruht aber auf einem schmalen Fundament, dessen Festigkeit wir gewissermaßen von jeder Stelle des Turmes aus instinktiv durchspüren. Das Sicherheitsgefühl nimmt zu, je mehr wir uns, die Treppe herabsteigend, diesem Fundament nähern, die leisen Schwankungen nehmen zu, je weiter wir uns, die Treppe hinaufsteigend, von ihm entfernen. Und dieses schmale Fundament ist die Selbstgewißheit meines jetzigen unmittelbaren Erlebens, das absolute Gewißheitsmaximum, an dem alle Gewißheitsgrade als relative Annäherungswerte gemessen werden. In diesem Gewißheitsmaximum haben wir also — mathematisch ausgedrückt — den Grenzwert einer Skala von Gewißheitsstufen gefunden. M. a. W.: Sobald die Gewißheit diesen Wert erreicht, ist ihr Stärkegrad nicht mehr mathematisch definierbar, d. h. nicht mehr quantitativ meßbar, sondern er ist $= \infty$ (unendlich) geworden. Wir können uns dieses Verhältnis geometrisch veranschaulichen. Ein Punkt ist der Grenzwert einer Stufenleiter von Werten, die wir erhalten, wenn wir eine lineare Strecke allmählich immer kürzer werden lassen. In ihm ist die Grenze der Verkürzung erreicht, weil er überhaupt keine Ausdehnung mehr hat. Setzen wir nun statt der abnehmenden Strecke die abnehmende Ungewißheit ein, so erhalten wir ein anschauliches Bild für die Gewißheitsskala. Wir können die Strecke bis auf den millionsten Teil eines Millimeter verkürzen und von diesem abermals den millionsten Teil nehmen und so beliebig lang fortfahren, dennoch erreichen wir den Nullpunkt niemals, solange die Strecke überhaupt noch eine meßbare Länge hat. So kann der Rest von Unsicherheit, der bei jeder auf mittelbarem Wege erreichten Erkenntnis zurückbleibt, noch so klein werden, so klein, daß man ihn mit bloßem Auge gar nicht mehr erkennen kann, die Sache kann so allgemein anerkannt und zuverlässig bezeugt sein, daß nur ein verrückter Mensch sie im Ernst bezweifeln könnte, dennoch bleibt der Abgrund immer gleich tief, der diese höchste überhaupt meßbare Sicherheit vom Grenzwert der unmittelbaren Selbstgewißheit trennt. Die Feststellung dieses Tatbestandes ist völlig unabhängig davon, ob wir für diese kleinen Reste von Unsicherheit, die alle unsere mittelbaren Erkenntnisse belassen, ein gröberes oder feineres Gefühl haben. Bei einer gröberen Wage schlägt das Zünglein bei einer Belastung von einem Milligramm überhaupt noch nicht aus. Ein Mensch mit robustem Nervensystem empfindet beim Besteigen des Zuges oder des Förderkorbs im Bergschacht, bei der Annahme einer gut

bezeugten Geschichtstatsache, bei einem chemischen Experiment zur Veranschaulichung eines allgemein anerkannten chemischen Gesetzes, die leise Unsicherheit überhaupt kaum mehr, die den Tatbeständen anhaftet, mit denen er hier praktisch oder wissenschaftlich rechnet. Nervöse, ängstliche, übergewissenhafte Naturen leiden förmlich unter ihrem Feingefühl für diese Unsicherheiten. Aber diese Unterschiede der persönlichen Empfindung sind uns in diesem Zusammenhang gleichgültig, wo es sich um den allgemeingültigen Tatbestand der Gewißheitsstufenleiter handelt, die unserem alltäglichen Handeln zugrunde liegt.

Man könnte gegen den Grundsatz, nur das unmittelbar Gegebene sei absolut gewiß, den Einwand erheben, dann gebe es im praktischen Leben überhaupt keine absolute Gewißheit. Denn der jetzige Augenblick, in welchem mir das Unmittelbare allein gegeben sein kann, ist ja, genau genommen, nur ein Punkt, der Vergangenheit und Zukunft voneinander scheidet. Dieser Punkt ist völlig inhaltsleer, wenn man ihn nicht zur Linie ausdehnt. Das Jetzt bekommt also erst Inhalt, wenn man etwas von der Vergangenheit und Zukunft mit hinzunimmt. Die unmittelbare Gegenwart läßt sich gar nicht anschauen, wenn sie nicht durch Inhalte bereichert ist, die bereits der Vergangenheit oder die erst der Zukunft angehören, die also nicht unmittelbares Gegenwartserlebnis, sondern Gegenstand der Erinnerung oder der Zukunftserwartung sind. Dieser Einwand ist richtig. Nur ist er kein Einwand gegen den Grundsatz von der Selbstgewißheit des unmittelbar Gegebenen, sondern nur gegen den Gewißheitsanspruch unserer Erfahrungserkenntnis. Er zeigt, wie unvollkommen, am höchsten Gewißheitsmaßstab gemessen, unsere sinnlichen Wahrnehmungen und Beobachtungen sind. Nur, wenn wir eine gleichmäßige Farbenfläche, etwa den blauen Himmel, betrachten, kommen wir einigermaßen in dem Gewißheitseindruck zur Ruhe: Ich sehe jetzt Blau. Sobald dagegen ein buntes Bild mit mancherlei Farben und Linien vor uns steht, etwa eine Landschaft mit Wolken, Berggipfeln, Dörfern und Burgen, schweift unser Auge rastlos den Linien entlang und von einer Farbenfläche zur andern und kann immer nur gleichsam im Flug und annäherungsweise einen Unmittelbarkeitseindruck erhaschen. Wir können nie bei irgendeinem Jetztpunkt halt machen und ihn isoliert betrachten; immer sind wir unterwegs von der Erinnerung an das, was wir eben gesehen haben, zur Erwartung dessen, was wir demnächst sehen werden. Aber gerade das Bestreben, die nächste Umgebung des Jetztpunkts, das, was ihm unmittelbar vorhergeht und nachfolgt, zu einem Gegenwartseindruck zusammenzufassen, zeigt deutlich, daß wir dabei immer von der Voraussetzung ausgehen: Je näher die Erinnerung dem Jetztpunkt liegt und je unmittelbarer sich die Zukunftserwartung aus dem Jetztpunkt ergibt, um so sicherer ist der Eindruck. Der reine Gegenwartseindruck schwebt uns dabei also immer als das ewig unerreichbare Ideal vor Augen, dem wir uns so weit als möglich nähern müssen, wenn wir der Gewißheit näher kommen wollen.

Wir können also zusammenfassend sagen: Allem Gewißheitsstreben des praktischen Lebens und allen erkenntnistheoretischen Untersuchungen der Wissenschaft liegt die unausgesprochene Voraussetzung zugrunde: Nur das ist mir absolut gewiß, was mir jetzt gegeben ist, ganz einerlei ob ein solcher Unmittelbarkeitseindruck erreichbar ist, oder ob er ein ewig unerreichbares Ziel bleibt, sodaß wir uns zeitlebens mit einer bloß annähernden Gewißheit begnügen müssen. Diese

Voraussetzung ist der tiefste Sinn des Grundsatzes, den man oft von skeptischen Wirklichkeitsmenschen aussprechen hört: Ich glaube nur, was ich sehe. Von dieser Voraussetzung geht alle wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit aus, mag es sich um die Natur oder die Geschichte handeln. Der Naturforscher sucht durch fortgesetzte experimentelle Beobachtung so unmittelbar als möglich an seinen Gegenstand heranzukommen. Der Geschichtsforscher geht immer auf die primären Quellen zurück. Er will die Zwischenglieder soweit als möglich ausschalten, die ihn von der historischen Tatsache trennen. Und auch die Philosophen, die grundsätzlich über den Geltungswert der menschlichen Erkenntnis nachdachten, sind dabei immer sowohl im griechischen Altertum (z. B. in Platos Theätet) wie bei Beginn der Neuzeit (z. B. in den Meditationen des Cartesius) von der „Selbstgewißheit des Bewußtseins", dem Wissen des denkenden Ich um sein eigenes Denken als von dem einzigen absolut unerschütterlichen Grunde ausgegangen, in welchem alle Sätze über den Geltungswert dessen, was jenseits meines Bewußtseins liegt, also über das sogenannte transgrediente und transsubjektive Sein erst verankert werden müssen. Und auch die Art, wie der Glaube an das Transsubjektive in der letzten Gewißheitsgrundlage verankert wird, zeigt, wie sich leicht im einzelnen nachweisen ließe, immer das Bestreben, die mittelbare Erkenntnis des „Bewußtseinsjenseitigen" so weit als möglich in eine unmittelbare Erkenntnis zu verwandeln. Man denke an den Versuch der „Konszientialisten", der ganzen Wirklichkeit den Charakter der „Bewußtseinsimmanenz" zu geben, oder an das Unternehmen der „Transzendentalisten", an die Stelle des unzugänglichen transzendenten Seins eine Transzendenz des Sollens, des Geltens, des Wertes zu setzen, die unserem Denken unmittelbar zugänglich ist.

Wir dürfen es nach alledem als etwas ziemlich allgemein Zugestandenes ansehen, wenn wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung dahin zusammenfassen: Sehen wir von den Vertrauensakten ab, die eine Welt für sich bilden, so geht unser Gewißheitsstreben auf dem ganzen Gebiet der praktischen und wissenschaftlichen Erkenntnis immer bewußt oder unbewußt von der Voraussetzung aus: Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist um so gewisser, je unmittelbarer sie ist, je mehr sie sich der Beziehung meines erkennenden Ich zu einem Inhalte nähert, der mir jetzt gegeben ist. Und unsere Erkenntnis wird um so ungewisser, je mittelbarer sie wird, je weiter sie sich von der Beziehung zu einem mir jetzt gegebenen Inhalte entfernt.

Zu dieser Gewißheitsregel der nüchternen Wirklichkeitserkenntnis muß nun aber noch etwas hinzugefügt werden, wenn sie vollständig sein und alle vorkommenden Fälle erschöpfen soll. Schon im Eingang mußten neben den tatsächlichen Wahrheiten die Vernunftwahrheiten der Logik und Mathematik erwähnt werden und die Bedeutung, die sie für die Erkenntnis der Wirklichkeit haben. Wenn wir die Vernunftwahrheiten für sich nehmen, unabhängig von ihrer Anwendung auf Tatbestände, enthalten sie, wie wir sahen, überhaupt keine Wirklichkeitserkenntnis, sondern sprechen nur von Beziehungen zwischen *möglichen* Gegenständen. Sobald aber *wirkliche* Tatbestände gegeben sind, können wir mit Hilfe der logisch-mathematischen Sätze aus diesen gegebenen Tatbeständen auf andere nicht unmittelbar gegebene Tatbestände schließen und mit Sicherheit sagen, daß sie möglich, unmöglich oder notwendig sind. Will man z. B. bei

einer Gerichtsverhandlung die Unschuld eines Angeklagten mit Sicherheit feststellen, so ist das beste Mittel zu diesem Zweck der Versuch, das Alibi des Angeklagten nachzuweisen. Wenn bewiesen werden kann, daß er in dem Augenblick, in dem er in Berlin eingebrochen sein soll, überhaupt nicht in Berlin war, sondern in einem Magdeburger Biergarten gesehen worden ist, so muß er freigesprochen werden. Das ist eine einfache Anwendung des logischen Satzes vom Widerspruch: Über dasselbe Subjekt können nicht gleichzeitig zwei Aussagen gemacht werden, die sich gegenseitig ausschließen. Also kann derselbe Mensch nicht gleichzeitig in Berlin und nicht in Berlin gewesen sein. Daß der Mann zu einer bestimmten Zeit in dem Magdeburger Biergarten gesehen worden ist, das muß allerdings zunächst durch glaubwürdige Zeugen, also durch annähernde Unmittelbarkeitserkenntnis festgestellt sein. Aber wenn diese Tatsache gegeben ist, dann kann von ihr aus mit Hilfe des Widerspruchsatzes mit Sicherheit auf die nicht unmittelbar gegebene negative Tatsache geschlossen werden, daß der Angeklagte auf keinen Fall zur selben Zeit in Berlin eingebrochen ist.

Oder nehmen wir einen andern Fall, bei dem ein geometrischer Satz zur Anwendung kommt. Es soll eine Bahn von Hamburg nach Altona gebaut werden. Die beiden Orte auf der Karte sind gegeben, ebenso die Tatsache, daß das Gelände zwischen beiden Orten, wie wir der Einfachheit halber annehmen wollen, eine Ebene ist. Dann läßt sich mit voller Sicherheit auf der Karte die Linie einzeichnen, die die Bahn beschreiben muß, wenn sie die kürzeste Verbindung zwischen beiden Orten sein soll. Es ist eine einfache Anwendung des geometrischen Satzes: die Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten. Um diesen Satz anzuwenden, muß allerdings zuerst die Lage der beiden Orte und die Beschaffenheit des Geländes auf dem Wege der Messung, also durch annähernde Unmittelbarkeitserkenntnis, festgestellt sein. Sobald aber diese Voraussetzung gegeben ist, können wir von ihr aus mit Hilfe des geometrischen Satzes mit voller Sicherheit auf Tatbestände schließen, die nicht unmittelbar gegeben sind, nämlich, daß eine ganz bestimmte Strecke die kürzeste zwischen den beiden Bahnstationen ist, daß wir also, wenn wir die Bahn auf dieser Strecke bauen, am wenigsten Schienen und Schwellen brauchen werden.

In allen diesen Fällen stellen wir also mit voller Sicherheit positive oder negative Tatbestände fest, die nicht unmittelbar gegeben sind. Dennoch ist damit die Gewißheitsregel nicht erschüttert, von der wir ausgegangen sind. Denn die Sicherheit dieser mittelbar gegebenen Tatsachen ruht ja immer auf der Gewißheit von unmittelbar gegebenen Tatbeständen. Die Sicherheit des Erschlossenen ist nur soweit vorhanden, als sie getragen wird von der Gewißheit des unmittelbar Beobachteten. Dennoch nötigen uns diese Fälle, in denen wir mit Denknotwendigkeit auf nicht unmittelbar Gegebenes schließen, zu einer erweiterten Formulierung unserer Gewißheitsregel, in der diese Fälle mit berücksichtigt sind. Sie geben uns Anlaß, der Beziehung zwischen Unmittelbarkeit und Denknotwendigkeit nachzugehen und beide in das richtige Verhältnis zueinander zu setzen. Das Prinzip der Unmittelbarkeit ist, wenn wir es in der herkömmlichen wissenschaftlichen Redeweise ausdrücken wollen, ein erkenntnistheoretischer Grundsatz. Der Satz des Widerspruchs, auf dem die Denknotwendigkeit beruht, ist ein logischer Grundsatz. Beide lassen sich nicht aufeinander zurückführen. Wohl aber besteht ein enges Verhältnis zwischen

beiden. Und wir können die Gewißheitsregel nur dann vollständig ausdrücken, wenn wir beide miteinander in Verbindung bringen. Schon aus dem Bisherigen ging hervor: Aus dem Satz des Widerspruchs ergeben sich nur dann Aussagen über wirkliche, nicht bloß mögliche Gegenstände, wenn er auf Tatsachen bezogen wird, die ihre Sicherheit auf dem Weg der Unmittelbarkeit erlangen. Aber die Abhängigkeit des Widerspruchssatzes vom Unmittelbarkeitsprinzip geht noch weiter. Aristoteles formuliert in der bekannten Stelle [1] den Widerspruchssatz oder das sogenannte Principium contradictionis folgendermaßen: „Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme". Man könnte vielleicht noch genauer sagen: Dasselbe Subjekt kann nicht im selben Zeitpunkt über denselben Inhalt zwei Aussagen machen, von denen die eine die Verneinung der andern ist. Es ist also zwar denkbar, daß zwei verschiedene Subjekte gleichzeitig über denselben Inhalt, z. B. über eine Signalscheibe, die bei Nacht vor einem Bahnhof aufleuchtet, aussagen, sie sei rot und sie sei nicht rot. Ferner kann dasselbe Subjekt in zwei verschiedenen Zeitpunkten über dieselbe Scheibe sagen, sie sei rot und sie sei nicht rot, die Scheibe könnte sich ja verändert haben. Endlich kann dasselbe Subjekt im selben Zeitpunkt von zwei verschiedenen Inhalten, etwa zwei verschiedenen dicht hintereinanderstehenden Scheiben, sagen, die eine sei rot, die andere sei nicht rot. Nur über denselben Inhalt kann im selben Zeitpunkt dasselbe Subjekt nicht zwei Aussagen machen, die sich ausschließen. Nehmen wir den Widerspruchssatz in dieser seiner einfachsten und gewöhnlichsten Formulierung, so zeigt sich: Dieser Satz ruht auf einer Voraussetzung. Er setzt voraus, daß wir wissen, was damit gemeint ist, wenn wir sagen: ein Inhalt ist mit sich selbst identisch. Alle Sätze, in denen sich dieses Gesetz entfalten läßt, enthalten ja den Begriff der Dieselbigkeit eines Inhalts (derselbe Inhalt, ein anderer Inhalt, dasselbe Subjekt, ein anderes Subjekt usw.). Nun läßt sich aber diese Identität eines Inhalts mit sich selber doch nur denken und feststellen, wenn der Inhalt im strengsten Sinn des Worts unmittelbar, d. h. mir jetzt gegeben ist. Ob mein Reisegefährte denselben Inhalt sieht, wenn wir beide „denselben" gotischen Kirchturm ansehen, ist eine schwierige erkenntnistheoretische Frage, die nur durch allerlei Rückschlüsse, also keinesfalls mit unmittelbarer Sicherheit, beantwortet werden kann. Ob ich selbst früher denselben Inhalt gesehen habe, den ich jetzt sehe, und später denselben Inhalt sehen werde, ist ebenfalls immer nur indirekt erschließbar, also zweifelhaft. Somit steht die Gewißheit, daß es sich um denselben Inhalt handelt, nur bei dem mir jetzt Gegebenen im Zenith des Gewißheitsmaximums, und alle übrigen Identitätsfeststellungen sind, wie sich im einzelnen leicht zeigen ließe, nur relative Annäherungswerte an dieses Maximum der absoluten Unmittelbarkeit. Der Satz des Widerspruchs setzt also, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, das Vorhandensein einer unmittelbaren Erkenntnis immer schon voraus. Denn ohne eine solche ist das Wort „derselbe", das darin vorkommt, einfach unverständlich.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Widerspruchssatz und Unmittelbarkeitsprinzip ist aber nicht bloß einseitig, sondern gegenseitig. Es besteht nicht bloß eine Abhängigkeit des Widerspruchssatzes vom Unmittelbarkeitsprinzip, sondern

---

[1] Metaph. Γ, 3. 1005 b 19: *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό . . . .*



auch umgekehrt eine Abhängigkeit des Unmittelbarkeitsprinzips vom Widerspruchssatz. Auch der Satz von der Gewißheit des unmittelbar Gegebenen läßt sich nicht denken, ohne daß dabei der Satz des Widerspruchs stillschweigend angewandt wird. Denn was heißt Unmittelbarkeit? Ausschaltung aller Mittelglieder zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, also Einheit zwischen dem erkennenden Bewußtsein und dem erkannten Bewußtseinsinhalt. Das Bewußtsein ist sich seines eigenen Inhalts bewußt. Erkennendes Subjekt und erkannter Gegenstand sind zwei Brennpunkte innerhalb einer und derselben Ellipse. Dieses seiner selbst gewisse, mit sich selbst identische Bewußtsein wird unterschieden von allem andern, was außerhalb dieses Bewußtseins liegt, also nicht mit ihm identisch ist. Wir unterscheiden hier also fortwährend etwas, was mit sich selbst identisch ist von etwas anderem, was davon verschieden ist. Verschiedenheit ist die Verneinung der Identität. Identität ist die Verneinung der Verschiedenheit. Wir können dieses Verneinungsverhältnis zwischen Identität und Verschiedenheit gar nicht denken, ohne den Satz des Widerspruchs anzuwenden. Denn der Satz des Widerspruchs drückt das Verhältnis jedes positiven Urteils zu seiner Verneinung aus, indem er sagt, daß die beiden Urteile, A ist B und A ist nicht B, nicht zugleich wahr sein können.

Nun erst, nachdem wir uns die gegenseitige Abhängigkeit von Unmittelbarkeitsprinzip und Widerspruchssatz zum Bewußtsein gebracht haben, können wir zu einer abschließenden Formulierung der Gewißheitsregel gelangen, die wir überall da anwenden, wo kein Vertrauensakt mit hereinspielt. Diese Gewißheitsregel besteht in einer eigentümlichen Verbindung des erkenntnistheoretischen Grundsatzes der Selbstgewißheit des unmittelbar Gegebenen und des logischen Grundsatzes von der Unvereinbarkeit eines Widerspruchs. Diese beiden Grundsätze lassen sich nicht aufeinander zurückführen. Denn wenn auch kein Mensch den Widerspruchssatz denken kann, ohne eine unmittelbare Erkenntnis von irgend etwas zu besitzen, weil er sonst mit dem Wort „derselbe", das darin vorkommt, keinen Sinn verbinden kann, so ist doch die Geltung dieses logischen Grundsatzes an sich betrachtet ganz unabhängig davon, ob es einen Menschen gibt, der ihn denken kann oder nicht, ob sich Identität und Verschiedenheit überhaupt irgendwo feststellen läßt oder nicht. Als logischer Satz hat das Principium contradictionis wie alle logischen und mathematischen Sätze, die aus ihm abgeleitet sind, nur den Sinn eines Wenn-Satzes: W e n n es Identität und Verschiedenheit, bejahende und verneinende Urteile gibt, so stehen sie in diesem ausschließenden Verhältnis zueinander. Aber obwohl Unmittelbarkeitsprinzip und Widerspruchssatz voneinander unterschieden sind, also nicht aufeinander zurückgeführt werden können, so können doch beide nicht ohne einander gedacht werden. Es ist wie bei dem Verhältnis zwischen der Höhe und Stärke eines Tons, der auf dem Klavier angeschlagen wird. Höhe und Stärke dieses Tons können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Wenn ich sage, der Ton habe die Höhe c und er sei piano angeschlagen worden, so beschreibe ich ihn damit von zwei verschiedenen Seiten, bestimme ihn nach zwei verschiedenen Hinsichten. Aber diese beiden Hinsichten sind bei jedem Ton notwendig miteinander verbunden. Es ist kein Ton denkbar, der nur Höhe hätte und keinen Stärkegrad und umgekehrt. Man kann beides unterscheiden aber nicht trennen. Genau so ist es beim Verhältnis von Unmittelbarkeitsprinzip und Widerspruchssatz. Beide lassen sich unterscheiden. Dennoch sind es nicht zwei Gewißheitsmaßstäbe, die getrennt voneinander an-

gewandt werden können, sondern sie bilden zusammen eine einheitliche Gewißheitsregel, die eine erkenntnistheoretische und eine logische Seite hat. So oft wir uns über eine wirkliche Aussage Gewißheit verschaffen wollen oder sie in Zweifel ziehen, wenden wir immer beide Grundsätze in ihrer unlösbaren Verbindung an. Das Unmittelbarkeitsprinzip drückt die Selbstgewißheit eines gegebenen Inhalts als solchen aus. Der Widerspruchssatz bestimmt das Verhältnis dieses gegebenen Inhalts zu sich selbst und zu andern Gegebenheiten, die denknotwendig mit ihm gegeben oder ebenso notwendig durch ihn ausgeschlossen sind.

2. Die Eigenart der Vertrauensurteile.

Zu der Vergewisserungsmethode, die wir uns im Bisherigen vergegenwärtigt haben und die in unserem alltäglichen Leben einen sehr breiten Raum einnimmt, steht nun in einem eigentümlichen Gegensatz die Art, wie wir auf einem gewissen engeren Gebiet Entscheidungen treffen, nämlich auf dem Gebiet des Vertrauens. Wenn wir Vertrauen fassen zur Liebe unserer Mutter, unserer Braut, unserer Frau, zur Treue eines Freundes, zur Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit irgend eines Menschen, den wir achten, so verfahren wir dabei anders, als wenn wir auf die Uhr sehen und feststellen, daß es jetzt genau 12 Uhr ist, oder wenn wir berechnen, daß $6 \times 14 = 84$ ist. Was Vertrauen bedeutet, kommt uns vielleicht am deutlichsten zum Bewußtsein, wenn wir eine Ehe schließen. Denn hier ist der Vertrauensakt, den wir vollziehen, folgenschwerer als bei irgend einem andern Vertrauensverhältnis. Hier bauen wir am meisten auf ihn auf. Wenn hier unser Vertrauen getäuscht wird, so ist in den meisten Fällen ein ganzes Menschenleben zerstört. Wenn ich mit einem Menschen einen Bund fürs Leben schließe, so traue ich mir dabei zunächst selbst zu, daß ich imstande sein werde, ihm für alle Zukunft und unter allen Umständen die Treue zu halten. Ich glaube außerdem, daß die Liebe des andern echt ist und daß sie durch nichts erschüttert werden kann, was das Leben auch bringen mag, weder durch Krankheit, Verstümmelung, Entstellung, Alter, noch durch Verarmung oder irgend eine andere Notlage des Lebens. Damit bin ich also in dreifacher Weise über das unmittelbar Gegebene hinausgegangen. 1. Ich habe über mein gegenwärtiges Bewußtsein hinausgegriffen und einen Blick in mein künftiges Bewußtsein getan, das mir nicht mehr unmittelbar zugänglich ist. 2. Ich bin über mein eigenes Bewußtsein hinausgegangen und habe eine Aussage darüber gewagt, was in diesem Augenblick im Innern des andern vor sich geht, also in einem Bewußtsein, das mir ebenfalls nur mittelbar zugänglich sein kann. 3. Ich habe nicht nur über das gegenwärtige, sondern auch über das zukünftige Innenleben des andern eine Aussage gemacht, also über etwas, was nicht einmal dem andern selbst, geschweige denn mir, der ich ihn nur von außen sehe, unmittelbar gegeben sein kann.

Wie ist so etwas möglich? Wenn man mit dem Gewißheitsmaßstab, den wir sonst im Leben anwenden, an den Vertrauensakt der Eheschließung herantritt, so muß man urteilen: hier wird etwas gewagt, was einfach unverantwortlich ist. Alle Gegner der Ehe (man denke nur an die Schriften von Ellen Key oder Lily Braun) sind von der Gewißheitsregel der nüchternen Beobachtung und Berechnung

ausgegangen und haben es als frevelhafte Vergewaltigung der menschlichen Freiheit bezeichnet, wenn Menschen durch das, was sie in einem erotischen Anfall empfinden, fürs ganze Leben festgelegt werden. Kein Mensch, sagten sie, kann sein späteres Leben voraussehen und die Entwicklung voraussagen, die sein Gefühlsleben nehmen wird. Kein Mensch kann ins Innere des andern hineinsehen. Jeder kann nur mit Sicherheit sagen, was er in diesem Augenblick empfindet. Wenn Liebende einander ewige Treue schwören, so kann das darum nur der Ausdruck für ein starkes Augenblicksgefühl sein. Solange die Schwüre der Liebenden nichts weiter als lyrische Ergüsse bleiben, ist nichts dagegen einzuwenden. Wenn aber auf diese Schwüre junger Menschen, die in diesem Augenblick völlig unzurechnungsfähig sind, eine bindende Lebensentscheidung aufgebaut wird, ein Vertrag, der zwei Menschen für das ganze Leben aneinanderfesselt, so ist das ein frevelhafter Leichtsinn.

Bei diesem Kampf um die Ehe, der in neuerer Zeit immer größeren Umfang angenommen hat, handelt es sich nicht etwa nur um die Berechtigung einer uralten Form menschlichen Zusammenlebens. Der Streit dreht sich vielmehr um eine viel weitergreifende und tieferliegende Frage, eine Frage von geradezu metaphysischer Bedeutung, nämlich um die Frage nach dem Sinn und Recht des Vertrauens überhaupt. Haben wir ein Recht, glaubend und vertrauend über das hinauszugreifen, was unmittelbar gegeben oder aus dem unmittelbar Gegebenen mit Denknotwendigkeit erschließbar ist? Oder ist die Gewißheitsregel der nüchternen Beobachtung und Berechnung der einzige Gewißheitsmaßstab für die ganze Wirklichkeit? Sind wir bei der Erfassung der Wirklichkeit auf die exakte Beobachtung und mathematische Bearbeitung des Beobachteten angewiesen oder gibt es noch einen andern Weg zum Innern der Wirklichkeit? Das ist die Frage. Hier scheiden sich zwei entgegengesetzte Lebensrichtungen, zwei ganz verschiedene Auffassungen der Ehe und aller der Beziehungen zwischen Menschen, die auf Vertrauen ruhen. Auch von denen, die grundsätzlich nur glauben, was sie sehen und was ihnen exakt bewiesen wird, wird natürlich die psychologische Tatsache nicht geleugnet, die man mit dem Wort „Vertrauen" bezeichnet. Aber sie deuten diese Tatsache im Sinne der Gewißheitsregel des gewöhnlichen Lebens. Vertrauen ist für sie nur ein Wort für eine Wahrscheinlichkeitsberechnung, für einen Wahrscheinlichkeitsschluß aus etwas, was man sieht, auf etwas anderes, was man nicht sieht. Ein Mensch hat mir etwa in einer ganzen Reihe von kritischen Lebenslagen beigestanden. Ich knüpfe daran die Vermutung, daß seine Liebe zu mir echt ist und stark genug, um ein Menschenleben lang anzuhalten. Ich habe die Ehrlichkeit eines Menschen in vielen Fällen erprobt, in denen er mich leicht hätte hintergehen können, und erwarte daher, daß er sich auch weiterhin bewähren wird. Ich verhalte mich dann also zu meiner Mutter, Braut, Frau oder zu meinem Freund genau so, wie ich mich zu einem Rennpferd verhalte, auf das ich wette, nachdem es sich bei mehreren früheren Rennen bewährt hat, oder wie ich mich als Flieger zu einem neukonstruierten Flugzeug verhalte, mit dem ich einen Aufstieg wage, nachdem ich seine Tragfähigkeit berechnet habe, oder wie ich mich als Kaufmann zu einem Artikel verhalte, den ich neu in den Handel bringe, nachdem ich meine Erfahrungen über den Geschmack des Publikums gesammelt habe. Wenn Vertrauen nichts anderes ist als ein derartiges Wagnis auf Grund eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, dann

existiert allerdings das Problem überhaupt nicht, von dem wir hier sprechen wollen. Denn dann gibt es nur Einen Gewißheitsmaßstab, der unser ganzes Leben beherrscht, nämlich jene Verbindung von Unmittelbarkeitsprinzip und Widerspruchssatz, von der wir gesprochen haben. Ohne Zweifel gibt es eine Menge Menschen, die sich unter Vertrauen nichts anderes denken können, als einen solchen Wahrscheinlichkeitsschluß, und Tausende von Ehen werden auf dieser Grundlage geschlossen. Trotzdem wird jeder, der auch nur zu einem einzigen Menschen in einem wirklichen Vertrauensverhältnis steht, mit mir der Meinung sein: Wenn Vertrauen wirklich nichts anderes ist als ein derartiger Wahrscheinlichkeitsschluß, wie er jeder technischen Berechnung zugrunde liegt, dann hat es keinen Sinn mehr, von Vertrauen zu sprechen und damit das Vertrauen von dem andern Verhältnis zu unterscheiden, in dem wir zu einer Wirklichkeit stehen, zu der wir kein Vertrauen haben. Denn in Wahrheit wäre ja dann in beiden Fällen unsere Haltung dieselbe. In beiden Fällen behandelten wir immer nur das als sicher, was wir sehen und beweisen können, alles andere nur als eine mehr oder weniger unsichere Vermutung. Damit wäre aber — darüber sind wohl alle einig, die auch nur einem Menschen wirklich vertrauen — das Vertrauen nicht etwa nur eingeschränkt und auf ein vernünftiges Maß zurückgeführt, sondern zerstört und in sein Gegenteil verwandelt. Denn jene beobachtende und berechnende Haltung einer Wirklichkeit gegenüber ist nicht die Haltung dessen, der vertraut, sondern dessen, der eben gerade nicht vertraut. Das Vertrauen besteht gerade darin, daß ich aus der beobachtenden und berechnenden Haltung, die ich den andern Menschen gegenüber einnehme, bei diesem einen Menschen herausgetreten bin. Beim Verhältnis zu ihm ruhe ich in einer Gewißheit, die von der Beobachtung unabhängig geworden ist. Diese Gewißheit kann darum, z. B. bei jahrelanger Trennung, Zeiten überdauern, in denen die Beobachtung gänzlich fehlt. Sie ist dann ein Nichtsehen und doch Glauben. Ja sie geht auch dann noch nicht verloren, wenn die Beobachtung dem zu widersprechen scheint, was dem Vertrauen gewiß ist, wenn uns z. B. Dinge über den betreffenden Menschen erzählt werden, die mit dem Bild, das wir von seinem inneren Menschen haben, durchaus nicht übereinstimmen. Dieser Gegensatz zwischen dem Vertrauen und dem beobachtenden und berechnenden Verfahren kommt mir dann am deutlichsten zum Bewußtsein, wenn ich selbst das Vertrauen eines andern Menschen zu haben glaube und ertappe ihn nun dabei, daß er mich auf allerlei Proben stellt und mit mir experimentiert, um Sicherheit über meine Gesinnung zu erlangen. Ich empfinde dieses beobachtende und berechnende Verfahren nicht etwa als einen Weg zur Vertiefung des Vertrauensverhältnisses, sondern als Vertrauensbruch, als Mißtrauensvotum, als einen Rückfall in das kalte, dem Vertrauen entgegengesetzte Verhältnis, in dem ich früher zu dem betreffenden Menschen gestanden habe. Jeder von uns hat ein sehr feines Gefühl dafür, ob das sogenannte Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird, nur ein Schluß aus seinen bisherigen Leistungen ist, oder ob es über diesen Wahrscheinlichkeitsschluß hinausgeht. Nur wenn ich merke, daß man mir mehr zutraut, als ich eigentlich verdient hätte, wenn das Vertrauen über das hinausgeht, was man bisher an mir beobachten konnte, hat das Vertrauen jene gewaltige, verpflichtende Kraft, die es zur Grundlage alles erzieherischen Einflusses macht. Ich fühle dann, daß die Menschen an etwas

in mir glauben, was man nicht sieht. Dieser Glaube an den unsichtbaren Kern meines Wesens ist im Kampf mit der Versuchung eine tragende Kraft. Diese Kraft geht sofort verloren, ich werde innerlich völlig abgekühlt, sobald ich dahinter komme, daß das vermeintliche Vertrauen nur ein Schluß aus einigen gelungenen Arbeitsleistungen meines früheren Lebens war.

Wir müssen uns den Unterschied zwischen dem Vertrauensverhältnis und der nicht vertrauenden Haltung, die wir einer Wirklichkeit gegenüber einnehmen können, so deutlich als möglich zum Bewußtsein bringen. Beide gehen von der Beobachtung aus. Auch wenn Vertrauen erwachen soll, muß ein Tatbestand gegeben sein, etwa die Haltung eines Menschen in einer Stunde der Todesgefahr, seine Ruhe im Granatfeuer, ein Wort von ihm, das er sagte, als ich in schwerer Lage zu ihm kam, ein Leuchten in seinem Auge. Irgend etwas derartiges muß da sein, das mir Vertrauen abgewann. Der Ausgangspunkt des Vertrauens ist also derselbe wie der eines Wahrscheinlichkeitsschlusses. Aber nun scheiden sich beide. Der Wahrscheinlichkeitsschluß bleibt auf dem Boden der unmittelbar zugänglichen Erfahrung. Er unterscheidet scharf das, was unmittelbar gegeben und denknotwendig daraus erschlossen ist, von dem was nur möglich und in verschiedenem Grade wahrscheinlich ist. Man könnte dieses Schlußverfahren mit einem Wagen vergleichen, der auf ebenem Boden einen Anstoß erhält und dann genau soweit rollt, als es der Stärke des Stoßes entspricht. Das Vertrauen dagegen gleicht einem Flugzeug. Es nimmt zunächst, ganz wie der Wagen, auf dem Boden der gegebenen Erfahrung einen Anlauf. Dann aber erhebt es sich, vermöge der in ihm liegenden Motorkraft, mit einem Mal über den Boden und steigt in die Höhe. D. h. das Vertrauen erlebt Gewißheit um etwas, was weit über das hinausgeht, was unmittelbar gegeben ist und aus dem unmittelbar Gegebenen mit Sicherheit erschlossen werden kann.

Ist dieser Aufstieg vom Boden des unmittelbar Gegebenen berechtigt? Beruht das Gewißheitserlebnis des Vertrauens auf Wahrheit? Oder begeben wir uns damit in eine völlig unsichere Region? Das ist die Frage, vor der wir täglich beim Zusammenleben mit den Menschen stehen. Wenn wir keinerlei Gewißheit über die innere Gesinnung eines anderen Menschen gewinnen können, wenn wir andern gegenüber immer auf Beobachtung und Berechnung angewiesen sind, dann sind alle Verhältnisse, die Menschen untereinander eingehen, im Grunde genommen kalte Geschäftsverhältnisse. Keiner traut dann dem andern über den Weg. Jeder verfolgt mit mißtrauischem Blick die Handlungen des andern und gibt ihm nur so viel und so lange Kredit, als er sich wirklich bewährt hat. Eine Ehe zu schließen, sich also fürs ganze Leben an einen andern Menschen zu binden, ist unter diesen Umständen ein frevelhaftes Glücksspiel, bei dem man, ohne irgendwelche Garantien zu haben, alles auf eine Karte setzt. Wenn Menschen sich dann überhaupt noch in ein Verhältnis miteinander einlassen, so kann das nur ein geschäftlicher Vertrag mit möglichst kurzer Kündigungsfrist sein. Sobald die im Vertrag festgesetzten Lieferungen an Geld, an greifbaren Liebesbeweisen oder an geistigen Anregungen eingestellt werden, ist das Verhältnis aufgehoben. Wenn es so zwischen uns Menschen steht, dann sollte man aufhören, von Vertrauen zu sprechen. Dann ist Treue „ein leerer Wahn".

Es hängt also offenbar nicht nur für die Ehe, sondern für alle Beziehungen der Menschen untereinander, für die Grundlagen des ganzen staatlichen und wirtschaftlichen Zusammenlebens sehr viel von der Beantwortung der Frage ab, ob wir mit dem Griff des Vertrauens über das unmittelbar Gegebene und Berechenbare hinaus eine Wirklichkeit erfassen oder ob wir damit ins Leere hinausgreifen.

Wenn wir nun nach einer Antwort auf diese Frage suchen, wenn wir feststellen wollen, was sich vom Standpunkt des Denkens aus über Recht und Wahrheitsgrund der Vertrauensakte sagen läßt, so merken wir bald, daß es sich bei dieser Frage nicht bloß um psychologische Tatsachen des menschlichen Zusammenlebens handelt, sondern daß damit eine viel tiefer liegende Frage aufgeworfen ist. Es läßt sich durch eine einfache Überlegung zeigen, daß die Frage nach dem Gewißheitsgrund des Vertrauens, das wir im alltäglichen Leben zu irgend einem Menschen fassen, die viel weitergreifende und tiefergehende Frage in sich schließt, ob wir überhaupt ein Recht haben, etwas zu glauben, was wir nicht sehen, d. h. ob vom Standpunkt des Denkens aus gesehen irgend eine sittlich-religiöse Überzeugung überhaupt möglich ist.

Was wir erleben, wenn wir Vertrauen zu einem Menschen fassen, unterscheidet sich von unserem sonstigen Wahrnehmen und Erkennen nicht etwa nur dadurch, daß wir uns dabei eines Inhalts nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Beobachtung und Berechnung versichern. Damit würde sich das Vertrauensurteil ja nur der Form nach von andern Arten der Erkenntnis unterscheiden. Aber der Unterschied ist auch ein inhaltlicher. Und damit kommen wir erst auf die Hauptsache. Wir können uns nicht jedes beliebigen Inhalts auf dem Wege des Vertrauens versichern. Es sind nur ganz bestimmte Inhalte, die Gegenstand des Vertrauens werden können. Zu einem Auto, in das ich mich setze, oder einer Leiter, die ich besteige, kann ich kein Vertrauen fassen. Ich gebrauche das Wort Vertrauen immer im uneigentlichen Sinn, wenn ich etwa sage: Ich vertraue auf die gute Qualität des Benzinmotors, ich vertraue auf die Festigkeit der Leiter usw. Das, worauf ich vertraue, kann nie eine Sache sein.

Wenn ich zu etwas Vertrauen fasse, so hebe ich es damit von allem ab, was bloß Sache ist, und bezeichne es mit dem geheimnisvollen undefinierbaren Wort „Person“. Diese Unterscheidung zwischen Personen und Sachen, durch die ich gewisse Inhalte in den höheren Rang von Personen erhebe, ist offenbar nur ein anderer Ausdruck für das Vertrauen, das ich zu diesen Inhalten fasse. Damit haben wir also zunächst nur ein neues Wort für die Eigenart der Gegenstände eingesetzt, die uns Vertrauen abgewinnen können. Einen Schritt weiter kommen wir erst, wenn wir fragen: Was für Eigenschaften einer Person können Gegenstand des Vertrauens sein? Wenn ich mich auf das musikalische Gehör eines Klavierstimmers verlasse, dem ich meinen Flügel anvertraue, oder auf die Ortskenntnis eines Fremdenführers, oder auf die Geschicklichkeit eines Arztes, von dem ich mich behandeln lasse, oder auf die Gewandtheit eines Kraftfahrers, der mich durch ein Gedränge von Menschen und Wagen sicher hindurchführt, so bedeutet das noch nicht, daß ich Vertrauen zu den betreffenden Menschen gefaßt habe. Musikalisches Gehör, Sachkenntnis, gutes Gedächtnis, Erfahrung sind Eigenschaften, die überhaupt nicht Gegenstand des Vertrauens

sein können. Ich kann ihrer bei einem Menschen nie absolut sicher sein. Sie können bei jedem Menschen einmal versagen. Wenn ich mich also bei einem Menschen auf diese Eigenschaften „verlasse“, so ist das nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß. Der Betreffende hat in einer Reihe von Fällen diese Kenntnisse und Fähigkeiten bewiesen; es ist wahrscheinlich, daß er sie auch weiter an den Tag legen wird. Es ist möglich, daß ich neben diesem Wahrscheinlichkeitsschluß, der sich auf seine Kenntnisse und Fähigkeiten bezieht, auch noch Vertrauen zu einem Arzt oder Kraftwagenführer fasse. Aber dieses Vertrauen richtet sich dann nicht auf seine Geschicklichkeit und Gewandtheit, sondern auf etwas ganz anderes. Ich vertraue darauf, daß er nach dem Maß seiner Kenntnisse und Fähigkeiten in treuer Hingabe seine Pflicht erfüllen wird, daß er nach bestem Wissen und Gewissen handeln wird. Auch zwischen Ehegatten kann nicht die sinnliche Liebe der Gegenstand des gegenseitigen Vertrauens sein. Die Frau kann nicht darauf vertrauen, daß die erotische Leidenschaft des Mannes in derselben Stärke anhalten wird, den sie in der Brautzeit hatte. Eine Ehe, die auf rein erotischer Grundlage aufgebaut ist, ist darum immer unglücklich. Sie kommt, wie Tolstoi in der „Kreutzersonate“ zeigt, nie aus dem Mißtrauen heraus, aus der Angst, der andere Teil könnte von irgendeinem neu auftauchenden „Sexualobjekt“, etwa einem Hausfreund, stärker angezogen werden. Wenn also ein Vertrauensverhältnis entstehen soll, so muß hinter der Erotik, hinter der körperlichen Zuneigung noch etwas anderes stehen, das vom Aufundabwogen der erotischen Welle unabhängig ist. Das ist die Treue der Liebenden gegeneinander, ein inneres Verbundensein, das noch tiefer liegt als das rein geschlechtliche Verhältnis und das darum imstande ist, auch die Wandlungen und Störungen des sexuellen Verhältnisses zu überdauern. Nur wenn es eine solche hintersinnliche Grundlage der Ehe gibt, hat es einen Sinn, wenn zwei Menschen einen Bund fürs Leben miteinander eingehen. In jedem andern Falle ist die Ehe ein Versuch, ein Haus auf eine Welle zu bauen.

Wir werden also von den verschiedensten Seiten immer wieder auf dieselbe Tatsache geführt: Das, worauf wir bei einer Person immer allein vertrauen können, ist ihre Treue, ihre Treue gegen sich selbst, ihre Treue in der Pflichterfüllung, ihre Treue in der Hingabe an andere. Wenn wir Vertrauen zu einem Menschen fassen, so vertrauen wir darauf, daß etwas in ihm ist, dem er unbedingt treu bleiben wird. Dieses etwas, dem er treu bleibt, kann sehr verschiedene Formen haben. Es kann sein höheres Selbst sein, sein Lebensziel, seine weltgeschichtliche Sendung, sein Künstlerberuf, seine Familientradition, sein Vaterland, seine Offiziersehre. Was es auch sei, es handelt sich nur darum, daß es etwas ist, dem er, wie wir glauben, unter allen Umständen treu bleibt.

Was heißt aber treu bleiben? Treu bleiben bedeutet, eine Willensrichtung unbedingt und unter allen Umständen für alle Zukunft einhalten, sich durch nichts, was die Zukunft bringen mag, von der eingeschlagenen Bahn abbringen lassen. Wenn wir also sagen wollen, was Treue ist, wenn wir Treue geloben, so müssen wir eine Aussage über die Zukunft machen, und zwar eine unbedingte Aussage, d. h. eine Aussage über jede mögliche Zukunft. Was auch immer für Ereignisse eintreten werden, was für Lockungen mich nach der andern Seite

ziehen wollen, was für Drohungen mich abschrecken wollen, ich werde meinem Grundsatz unter allen Umständen treu bleiben.

Nun wird erst deutlich, warum das Vertrauen auf die Treue eines Menschen immer über das hinausgreifen muß, was sich nach der gewöhnlichen Versicherungsmethode sicherstellen läßt. Auf dem Wege der Beobachtung und Berechnung kommen wir nie zu einer unbedingten Aussage über die Zukunft. Alle Voraussagen, zu denen wir durch Beobachtung und Berechnung gelangen, sind an Bedingungen geknüpft. Ich kann eine Sonnenfinsternis vorausberechnen. Aber die Rechnung gilt nur unter der Bedingung, daß die Verhältnisse im Weltall gleichbleiben, daß also die Bahnen der Gestirne durch keine unvorhergesehenen Einflüsse abgelenkt werden. Ich kann auf Grund der Wetterbeobachtung für morgen Regen prophezeien. Das gilt aber nur unter der Bedingung, daß nicht infolge unvorhergesehener Störungen etwa eine Verschiebung des Luftmaximums eintritt. An jede wissenschaftliche Vorhersage der Zukunft müssen wir eine derartige Bedingung knüpfen. Denn das Weltall ist unendlich. Wir können es mit dem besten Fernrohr nie ganz durchschauen, und wir können mit dem feinsten Mikroskop nie in seine kleinsten Elemente eindringen. Wir müssen deshalb, soweit auch die Forschung fortschreiten mag, immer darauf gefaßt sein, daß in den noch unerforschten Fernen und Tiefen des Weltalls Ereignisse eintreten, die den Gang der Dinge, den wir erwartet hatten, in unvorhergesehener Weise abändern. Es ist immer denkbar, daß eine Energie auftritt, die stärker ist als die Kräfte, mit denen wir gerechnet hatten und die darum die berechnete Wirkung aufhebt. Jeder besonnene Forscher muß darum der Vorhersage, die er macht, die vorsichtige Klausel beifügen: die Prognose trifft zu, wenn nicht unvorhergesehene Ereignisse eintreten.

Die Eigenart des Vertrauens besteht nun aber gerade darin, daß hier eine Zukunftsaussage gemacht wird, bei der diese Klausel fehlt. Es gibt keine Bedingung, unter der es gestattet wäre, die Sache zu verlassen, der man Treue geschworen hat. Das Fehlen jeder derartigen Bedingung gehört gerade zum Wesen der Treue, an die wir glauben, wenn wir einem Menschen vertrauen. Es genügt nicht, daß ich sage: Es müßte schon etwas ganz besonderes eintreten, es müßte ein ganz besonders starker Einfluß von der Gegenseite auf den Willen dieses Menschen einwirken, wenn er von seiner Bahn abgelenkt werden sollte. Ein Mann, über den ich so urteile, ist eben gerade kein Mensch, auf den ich vertraue, sondern ein Mensch, den ich für käuflich halte. Der Preis, für den er käuflich ist, kann sehr hoch sein. Er wird seine Erstgeburt nicht für ein Linsengericht verkaufen. Vielleicht muß man ihm ein ganzes Vermögen bieten, wenn man ihn zur Verleugnung seiner Grundsätze bringen will. Ja vielleicht ist er überhaupt nicht für Geld zu haben, man muß ihm mehr bieten, etwa eine einflußreiche Stellung, Kunstgenüsse, Frauenliebe. Jedenfalls gibt es irgend etwas, wofür er käuflich ist. Vor vielen Jahrzehnten fiel einmal im englischen Parlament das Wort: „Es gibt keinen Menschen, der nicht seinen Preis hat!" D. h. auch der gesinnungstüchtigste Mensch wird umfallen, wenn das Bestechungsmittel, durch das man ihn zu verführen sucht, seiner besonderen Neigung und Schwäche angepaßt ist. Treue ist offenbar nur dann kein leerer Wahn, wenn diese Anschauung falsch ist, wenn es mindestens eine

Auslese von Menschen gibt, die keinen „Preis“ haben. Und Vertrauen besteht darin, daß ich von einem Menschen glaube, daß er zu dieser Auslese gehört, daß keine Kraft der Welt ihn jemals von seinem Wege abbringen kann. Diese unbedingte Aussage über jede mögliche Zukunft unterscheidet sich also grundsätzlich von jeder Voraussage, die auf Beobachtung und Berechnung aufgebaut ist.

Nun erst wird verständlich, warum nicht jeder beliebige Inhalt Gegenstand einer solchen Zukunftsaussage sein kann, warum wir nur von ganz bestimmten Inhalten glauben können, daß der Wille eines Menschen ihnen unbedingt treu bleiben wird. Wir können das nicht von einem Wollen glauben, dessen Beweggrund die Lust ist, die die Erfüllung des Willens gewährt. Denn jede Lust hat ja einen bestimmten meßbaren Grad. Sie kann größer oder kleiner, stärker oder schwächer sein. Wenn ich also etwas deshalb erstrebe, weil es mir Vergnügen macht, so kann immer der Fall eintreten, daß ich etwas anderes kennen lerne, was mir noch mehr Vergnügen macht und was darum das erste verdrängt. Ich kann daher mein Vertrauen nie auf eine Willensrichtung setzen, deren Beweggrund das Vergnügen ist, das mir eine Sache bereitet. Ein Mensch, der bei seinen Willensentscheidungen von dem Genuß bestimmt wird, den er von einer Sache hat, wird immer ein unsicherer Kantonist sein. Er wird eine Arbeit liegen lassen, wenn sie ihm keinen Spaß mehr macht. Er wird dem Freund oder der Geliebten untreu werden, sobald ein anderer Mensch in seinen Gesichtskreis tritt, der ihm interessanter ist und einen größeren Reiz auf ihn ausübt.

Wenn ich also überhaupt Vertrauen zu jemand gewinne, so fasse ich damit den Glauben, daß in diesem Menschen ein Wille lebt, dessen Motiv nicht die Lust ist, sondern der unabhängig ist von dem Reiz, den ein Gegenstand auf sein Begehrungsvermögen ausübt. Ich glaube also, daß es überhaupt eine Stimme im Menschen geben kann, die ihm gebietet, etwas zu wollen, ganz einerlei, ob es ihm paßt oder nicht, ob es ihm Genuß oder Schmerz bereitet. Ich glaube an ein Gewissen im Menschen, an ein von allen Beweggründen der Lust unabhängiges Sollen.

Wenn es aber ein Gewissen, ein unbedingtes Sollen gibt, so kann es nicht auf das Leben eines Einzelmenschen eingeschränkt sein. Es kann nicht bloß im Innern des einzelnen Menschen herrschen, zu dem ich Vertrauen gewonnen habe. Denn dann wäre ja die Geltung dieses Sollens wieder an eine Bedingung geknüpft. Es würde nur für eine bestimmte menschliche Individualität gelten. Ich würde mich dann wieder nicht unbedingt darauf verlassen können, daß der andere dieser Stimme in ihm unter allen Umständen folgen wird. Denn eine Individualität kann sich ja ändern. Ein Mensch kann eine Entwicklung durchmachen und allmählich ein anderer werden. Damit könnte dann auch seine Willensrichtung eine andere werden, wenn sie auf seine Individualität beschränkt wäre. Ich kann also bei einem Menschen nur auf eine Willensrichtung vertrauen, von der ich glaube, daß sie nicht bloß für ihn selbst verbindlich, sondern allgemeingültig ist, unabhängig von allen Unterschieden der menschlichen Individualität.

Daraus folgt aber: Die Willenshaltung des andern, auf die ich vertraue,

muß ich auch als verpflichtend für mich selbst ansehen. Ich kann also dem andern nur vertrauen, wenn ich selbst Vertrauen verdiene. Wenn ich selbst in meinem eigenen Leben immer nur der stärksten Lust folge, so kann ich auch nicht glauben, daß es bei einem andern Menschen anders ist. Nur wenn ich selbst entschlossen bin, mich weder durch Lockungen noch durch Drohungen von meiner Bahn ablenken zu lassen, kann ich auch einem andern Menschen dieselbe Entschlossenheit zutrauen. Wenn ich also Vertrauen zu einem andern Menschen fasse, so fühle ich mich dadurch selbst zu einer ganz bestimmten Willenshaltung verpflichtet. Von da aus verstehen wir den Einfluß, den jedes Vertrauensverhältnis auf die beteiligten Menschen ausübt. Wir verstehen, warum viele Menschen erst dann wieder imstande waren, an das Gute zu glauben, als sie einen Menschen gefunden hatten, dem sie vertrauen konnten. Nichts wirkt reinigender auf uns, als wenn wir einen Menschen finden, an dessen Liebe wir glauben können. Man denke nur an das, was Bismarck mit seiner Braut erlebte. Aber nicht nur, wenn wir einem andern vertrauen können, fühlen wir diese rückwirkende Kraft, die der Gegenstand des Vertrauens auf uns ausübt. Dies ist auch dann der Fall, wenn ein anderer uns vertraut. Das Vertrauen der Truppe gibt dem Führer die Ruhe, die er während der Kampfhandlung nötig hat. Das Vertrauen des Lehrers, der auf die Wahrhaftigkeit seiner Schüler rechnet, macht es diesen schwer, ihn zu belügen. Einem Menschen, in dem auch nur noch ein Funke von Anstand ist, ist es nicht leicht, ein Vertrauen zu täuschen, das man in ihn gesetzt hat. So geht vom Vertrauen, das jemand uns entgegenbringt, eine Kraft aus, die uns trägt und uns über uns selbst hinaushebt. So oft ein Vertrauensverhältnis zwischen zwei Menschen entsteht, ist es, wie wenn der elektrische Funke überspringt. Ein Strom lebendiger Kräfte beginnt zu kreisen.

Alles bisherige hat also gezeigt: Jedes Vertrauensverhältnis zwischen zwei Menschen wurzelt in einem Glauben, der weit über das Verhältnis der beiden Menschen hinausgeht, nämlich in dem Glauben, daß es ein Sollen gibt, das für alle Subjekte, Räume und Zeiten gilt, und das uns zu einer ganz bestimmten Willenshaltung verpflichtet, ganz einerlei, ob uns dieses Vergnügen macht oder nicht.

Es ist hier zunächst noch gleichgültig, welchen Inhalt dieses Sollen hat und wie wir diesen Inhalt gewinnen, ob wir ihn im Geist jedes Menschen als angeborene Idee vorfinden oder ob er erst durch eine lange geschichtliche Entwicklung erworben werden muß oder ob wir ihn überhaupt nicht selbst finden und erwerben, sondern nur durch Offenbarung und Inspiration empfangen können. Es handelt sich nur um den Glauben, daß es irgend einen Inhalt gibt, der uns unbedingt verpflichtet, alles zu seiner Verwirklichung zu tun. Nur aus diesem Glauben heraus wird verständlich, wie Vertrauen überhaupt möglich ist, wie wir den Glauben fassen können, daß der Wille eines Menschen imstande ist, einer bestimmten Willensrichtung unbedingt treu zu bleiben.

Denn bei diesem Glauben an die Treue eines Menschen setzen wir ja voraus, daß eine Kraft da ist, die den Willen dieses Menschen instandsetzt, die eingeschlagene Richtung bis zu Ende festzuhalten. Diese Kraft muß jedem Widerstand gewachsen sein. Sie muß jedem Einfluß überlegen sein, der den

Willen aus seiner Bahn ablenken will. Diese Kraft muß also sehr groß sein. Denken wir uns einen Stern, der bei seiner Bewegung durch den Weltraum von allen übrigen Körpern im Weltall angezogen wird und aus seiner Bahn abgelenkt werden kann. Wenn wir glauben, daß dieser Stern eine bestimmte Bahn unter allen Umständen einhalten wird und daß ihn nichts von derselben ablenken kann, so müssen wir annehmen, daß die Bewegungsenergie, die ihn auf dieser Bahn vorwärtstreibt, eine unendliche Stärke hat. Denn wäre sie begrenzt, so wäre ja immer der Fall denkbar, daß die Anziehungskraft irgend eines Weltkörpers, der aus den unbekannten Tiefen des Weltalls auftauchen könnte, stärker wäre als die Kraft, die den Stern in seiner Bahn hält, und ihn aus seiner Bahn ablenkte. Ebenso ist es beim Willen eines Menschen, an dessen Treue wir glauben. Wenn wir darauf vertrauen, daß ihn keine Macht der Welt, weder etwas Gegenwärtiges noch etwas Zukünftiges jemals aus seiner Bahn ablenken kann, so haben wir damit an eine unendliche Kraft geglaubt, die den Willen dieses Menschen in seiner Richtung festhält. Denn die entgegengesetzten Einflüsse, denen er ausgesetzt sein kann, können ja jede beliebige Stärke annehmen. Es bedarf einer unbegrenzten Kraft, um Widerständen von jeder denkbaren Stärke überlegen zu sein. Wie kommen wir zu diesem kühnen Glauben an eine unendliche Kraft, die den Willen eines Menschen trägt, wenn er eine bestimmte Richtung einschlägt? Dieser Glaube hängt offenbar mit der Gewißheit um ein allgemeingültiges Sollen zusammen, in der jeder Vertrauensakt verankert ist. Ein Sollen, das allgemeine Geltung beansprucht, sagt zwar an und für sich noch nichts über die Kraft, die zu seiner Verwirklichung zur Verfügung steht. Es gilt, wie ein mathematisches Gesetz, ohne jede Rücksicht darauf, ob irgendwo eine Welt vorhanden ist, auf die es anwendbar ist, ob irgendwo ein Wille existiert, der die Kraft hat, es zu befolgen. Es ist ein reines Werturteil, das nichts über das Seiende aussagt, das sich jeder Aussage über die Energien enthält, die das Weltall durchwalten. Diesen abstrakten, von aller Wirklichkeit losgelösten Charakter verliert aber das Sollen in dem Augenblick, da ein Mensch es in seinen Willen aufnimmt. Sobald ein Mensch sich unbedingt verpflichtet fühlt, eine bestimmte Lebensrichtung einzuschlagen, sobald er also das Sollen wirklich erlebt, wird eine Brücke geschlagen zwischen der abstrakten Welt des reinen Geltens und der konkreten Wirklichkeit. Aus dem Erlebnis des Sollens erwächst der Glaube an eine Kraft, die uns instandsetzt, zu tun, was wir sollen. Denn es ist unmöglich etwas zu wollen, ohne an die Durchführbarkeit dieses Willens zu glauben. Wenn mein Arm gelähmt ist, kann ich den Willen nicht aufbringen, ihn zu bewegen. Wenn ich zu schwach bin, um vom Bett aufzustehen, kann ich nicht den Entschluß fassen, einen Spaziergang zu machen. Um etwas zu wollen, muß ich also mindestens an die Möglichkeit glauben, daß es realisierbar ist. Habe ich also das Pflichtgebot in meinen Willen aufgenommen, das mir befiehlt, eine bestimmte Willensrichtung unter allen Umständen einzuhalten, so muß der Glaube in mir erwacht sein, daß es möglich ist, dieses Gebot zu erfüllen, daß es also eine Kraft gibt, die meinem Willen unter allen Umständen und allen Widerständen zum Trotz in der Bahn festhalten kann, die das Pflichtgebot vorschreibt. Ich habe also den Glauben gefaßt an eine unendliche Kraft, die jedem ab-

lenkenden Einfluß, woher er auch kommen mag und wie stark er auch sei, unter allen Umständen gewachsen ist. Es ist hier zunächst noch gleichgültig, ob wir diese überlegene Kraft in uns selbst finden oder ob wir sie von außen als Geschenk empfangen, ob sie jedem Menschen ohne weiteres zur Verfügung steht oder ob wir ihrer nur unter bestimmten Bedingungen zuteil werden. Es handelt sich nur darum, daß wir an das Dasein dieser jedem Widerstand überlegenen Kraft glauben und sie für uns in Anspruch nehmen, sobald wir eine Pflicht auf uns nehmen, die eine unbedingte Hingabe verlangt. Die Anerkennung des Pflichtgebots schließt also den Glauben an eine unendliche Kraft in sich, die zur Erfüllung desselben zur Verfügung steht. Wenn dieser Glaube fehlt, können wir auch die unbedingte Geltung des Pflichtgebots nicht anerkennen. Es ist natürlich leicht, einen Befehl zu geben, der unausführbar ist. Man kann mir befehlen, an einer Felswand emporzuklettern oder über einen Strom zu springen. Aber es ist unmöglich, einen solchen Befehl ernst zu nehmen. Denn eine Pflicht kann ich nur für Handlungen übernehmen, die in meiner Kraft stehen. Was nicht in meiner Kraft steht, dafür kann ich mich auch nicht verantwortlich fühlen. Wenn mir etwas befohlen wird, was über die Kraft geht, wenn ich also z. B. an beiden Beinen gelähmt bin und mir jemand gebietet: Stehe auf und wandle! so können immer nur zwei Fälle eintreten. Entweder ich nehme den Befehl nicht ernst, sondern empfinde ihn als Verhöhnung. Oder ich nehme ihn ernst, dann muß ich im selben Augenblick gefühlt haben, daß eine Kraft über mich kommt, die es mir möglich macht, den Befehl auszuführen. So besteht ein unzertrennlicher Zusammenhang zwischen der Anerkennung des Pflichtgebots und dem Glauben an eine unendliche Kraft, die dahinter steht. Sobald ich das: Du sollst! in meinen Willen aufnehme, nimmt es sofort die erweiterte Form an: Du kannst, denn du sollst! Um diesen Grundsatz nicht mißzuverstehen, müssen wir allerdings immer im Auge behalten, daß sich das Pflichtgebot immer nur auf den Willen bezieht und ihm eine bestimmte Richtung vorschreibt, daß es niemals eine Umwandlung der äußeren Weltverhältnisse gebietet. Wir können uns also durch ein unbedingtes Gebot immer nur dazu verpflichtet fühlen, unsern Willen mit ganzer Hingabe auf ein bestimmtes Ziel zu richten, dieses Ziel mit unserem ganzen Herzen festzuhalten und alles zu tun, was in unserer Kraft steht, es zu verwirklichen. Die Weltumgestaltung, die eintreten wird, wenn viele Menschen dieses Ziel in ihren Willen aufnehmen, liegt nicht mehr im Bereich des Pflichtgebots. Wenn also hinter dem Pflichtgebot eine unendliche Kraft steht, so bedeutet das nicht, daß wir imstande wären, Wunder zu tun und die Welt nach dem Ideal umzugestalten. Es kann nur bedeuten: Es ist eine Kraft da, die unsern Willen instandsetzt, dem vorgesteckten Ziel in ungeteilter Hingabe nachzustreben; du sollst dem Ideal treu bleiben von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften, also kannst du es auch. Es gibt eine Kraft, die dich unter allen Umständen dazu befähigt.

Nun erst, nachdem uns der Zusammenhang klar geworden ist zwischen dem Erlebnis des Sollens und dem Glauben an eine unendliche Kraft, die dahinter steht, wird begreiflich, warum wir einem Menschen vertrauen können, der das Unbedingte in seinen Willen aufgenommen hat. In dem Augenblick, da ein Mensch eine unbedingte Pflicht auf sich nimmt, hat sein Wille den

Anschluß gefunden an den Strom der allgegenwärtigen Kraft, die hinter allen absoluten Verpflichtungen steht. Dieser Mensch mag körperlich noch so elend sein und völlig vereinsamt unter traurigen Verhältnissen sterben, seine Seele ist eingemündet in den Strom des Allgemeinwillens, an dem alle teilhaben, die das Unbedingte erlebt haben. Er mag äußerlich wenig erreichen, weil er körperlich zu schwach ist und nicht begabt genug, um Einfluß zu gewinnen. Aber seinem Willen wird es nie an Kraft gebrechen, das Ziel unverrückt festzuhalten. Denn die Kraft, die hinter dem unbedingten Befehl steht, ist unerschöpflich und jeder Versuchung zum Abfall von vornherein unendlich überlegen. Wer sich dieser Kraft hingibt, wird von einem Strom getragen. Einem Menschen, von dem wir wissen, daß sein Wille an diesen unendlichen Kraftstrom angeschlossen ist, können wir darum unter allen Umständen vertrauen.

3. Der Gewißheitsgrad des Glaubens.

Wir mußten diese letzten Wurzeln aller Vertrauensakte bloßlegen, um den Gegensatz fühlbar zu machen, in dem die Vertrauensurteile zu allen übrigen Erkenntnissen unseres täglichen Lebens stehen, und das Problem zum Bewußtsein zu bringen, vor das uns dieser Gegensatz stellt. Der Gegensatz zwischen Glaubensaussagen und Erfahrungserkenntnis wird gewöhnlich deshalb nicht in seiner vollen Tiefe empfunden, weil man die Vertrauensverhältnisse zwischen Mensch und Mensch, die im alltäglichen Leben eine so große Rolle spielen, als eine Zwischenstufe zwischen Schauen und Glauben ansieht, die die Kluft überbrückt, die sich sonst zwischen beiden Erkenntnisgebieten auftut. Schon im alltäglichen Umgang mit Menschen, sagt man, leben wir ja vom Vertrauen. Wir sind bei jedem Schritt, den wir tun, auf die Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit unserer Mitmenschen angewiesen, also auf Dinge, die wir nicht unmittelbar sehen und berechnen können; im religiösen Glauben gehen wir nur noch einen Schritt weiter in diesem Vertrauen auf das Unsichtbare. Alles Bisherige hat nun aber gezeigt, daß die Vertrauensverhältnisse des täglichen Lebens keine Übergangsstufe bilden, die geeignet wäre, den Abgrund zwischen den beiden Welten auszufüllen. Mit jedem wirklichen Vertrauensakt, d. h. mit jedem Vertrauensakt, der nicht bloß eine verhüllte Wahrscheinlichkeitsrechnung, also ein Mißtrauensakt ist, haben wir schon den folgenschweren Schritt getan: Wir sind vom Festland des unmittelbar Gegebenen und daraus Erschlossenen abgestoßen und sind aufs hohe Meer der allumfassenden Glaubensaussagen hinausgefahren. Denn wir haben dabei an eine allgemeingültige Verpflichtung geglaubt, hinter der eine unendliche Kraft steht. Das Vertrauen zu irgendeinem Menschen ist nur die Anwendung dieses großen weltumspannenden Glaubens auf einen Spezialfall. Es gibt also kein Übergangsgebiet, wo wir uns zunächst in kleinerem Umfang und an einem leichteren Gegenstand im Glauben an etwas Unsichtbares üben könnten, ehe wir zu den schweren, weltumspannenden Sätzen der Religion übergehen. Wenn wir uns überhaupt auf den Boden des Vertrauens begeben, so müssen wir sofort vollwertige Glaubensaussagen machen, die das Ganze der Wirklichkeit umfassen. Es führt keine Brücke von der Welt

der Beobachtung und Berechnung zur Welt des Glaubens. Beide Welten sind durch einen Abgrund geschieden, den wir immer aufs neue überspringen müssen, so oft wir zu einem Menschen Vertrauen fassen. Es handelt sich um zwei Erkenntnisweisen, die einander völlig entgegengesetzt sind.

Um uns diesen Gegensatz deutlich zu machen, müssen wir zunächst die Unterschiede beiseite lassen, die zwischen den mancherlei Arten von Glaubensaussagen bestehen. Ob wir nur eine ethische Lebensanschauung haben, d. h. an einen kategorischen Imperativ, ein sittliches Ideal, einen Sinn des Lebens glauben, oder ob sich mit der ethischen Lebensanschauung religiöse Vorstellungen verbinden, etwa der Glaube an eine Weltseele, einen Gott, ein jenseitiges Leben, ob der religiöse Glaube theistisch, deistisch oder pantheistisch gefärbt ist, vom Gesichtspunkt der Gewißheitsfrage aus gesehen sind alle diese inhaltlichen Unterschiede zwischen den mancherlei Glaubensüberzeugungen der Menschen zunächst gleichgültig, und es tritt nur der gemeinsame Grundzug aller dieser Überzeugungen hervor, durch den sie sich grundlegend von allen Erfahrungserkenntnissen unterscheiden. Alle Glaubensaussagen, von der einfachsten ethischen Überzeugung, die einem Vertrauensverhältnis zugrunde liegt, bis zum vollendetsten Dogmensystem einer orthodoxen Kirchenlehre, bilden eine einheitliche Klasse von Erkenntnissen. Sie stimmen alle in zwei wesentlichen Eigentümlichkeiten miteinander überein. 1. Sie gehen alle in einem kühnen Sprung über das hinaus, was durch unmittelbare Erfahrung feststellbar ist. Sie sind Glaubensaussagen. 2. Sie bleiben alle nicht bei begrenzten Aussagen über Teile der Wirklichkeit stehen, sondern wagen Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit, über das, was immer und überall und für alle gilt. Sie sind universale Aussagen.

Das Problem entsteht nun dadurch, daß diese universalen Glaubensaussagen auf Gewißheit Anspruch machen und daß dieser Gewißheitsanspruch vom Gewißheitsmaßstab der Erfahrungserkenntnis aus unbegreiflich ist. Wenn wir eine Aussage machen, die sich auf das Ganze der Wirklichkeit bezieht, gehen wir über das hinaus, was im strengen Sinn des Worts unmittelbar gegeben ist. Denn ich mag positiv von Gott oder unbestimmt vom Sinn des Weltganzen oder negativ von der Sinnlosigkeit des Weltlaufs sprechen, immer geht der Tatbestand, den ich damit ausdrücken will, über das hinaus, was mir jetzt gegeben ist. Ich bezeichne damit etwas, was nicht nur jetzt, in dem Augenblick, während ich es schmerzlich oder selig empfinde, stattfindet, sondern was auch vorher stattgefunden hat und nachher stattfinden wird. Sonst wäre es keine Überzeugung über das Ganze des Weltlaufs. Ferner meine ich etwas, was nicht nur mir gegeben ist. Andern Subjekten mag Gott oder der Sinn des Seins oder das alles sinnlos zermalmende Fatum aus allen möglichen Gründen unsichtbar sein. Aber ich muß glauben, daß auch diese andern Subjekte, wenn ihnen nur die Binde von den Augen genommen werden könnte, die Wahrheit über das Weltganze genau so sehen würden, wie ich sie sehe. Sonst wäre es eben nicht die Wahrheit über das Weltganze, zu dem auch die sämtlichen Subjekte als unentbehrlicher Bestandteil gehören. Der Gegenstand der religiösen Überzeugung ist also etwas, was, am gewöhnlichen Erkenntnismaßstab gemessen, nur auf mittelbare Weise zugänglich ist. Denn ein Tatbestand mag sich mir durch mystische Intuition, Vision und Offenbarung noch so stark aufdrängen,

unmittelbar kenne ich ihn nur als etwas, das mir jetzt gegeben ist. Nun wird er aber nur dadurch ein religiöser Gegenstand, daß er mehr ist als das, nämlich etwas zu allen Zeiten und für alle Subjekte Wirkliches. Das läßt sich nur auf dem Wege von Schlüssen aus dem unmittelbar Gegebenen, also mittelbar feststellen, etwa durch Schlüsse aus der überwältigenden Stärke des persönlichen Eindrucks, dem Gegensatz, in dem er zu den augenblicklichen Wünschen des empfangenden Subjekts steht, der Übereinstimmung mit allgemein menschlichen Bedürfnissen. Nun wäre alles in schönster Ordnung, wenn dieser mittelbaren Sicherstellung, deren die religiöse Überzeugung hiernach allein fähig ist, auch der Sicherheitsgrad entsprechen würde, den man ihr zuschreibt. Dieser Sicherheitsgrad könnte ein sehr hoher sein. Das Erfahrungsmaterial z. B., aus dem wir sehen, daß ein Eindruck, der den augenblicklichen Wünschen eines Menschen direkt ins Gesicht schlägt (z. B. der Eindruck, daß er ein Sünder sei und der ewigen Verdammnis entgegen gehe), nicht aus diesem Menschen selbst stammt, sondern einen höheren Ursprung hat, kann sehr umfangreich und sehr gut bezeugt sein, so daß es eine außerordentlich solide Grundlage abgibt für den Schluß aus dem persönlichen Eindruck auf seine objektive Allgemeingültigkeit. Nur das absolute Maximum der Gewißheit dürfte einer derartigen Feststellung nicht zuerkannt werden. Denn auch das bestbezeugte Erfahrungsmaterial ist eine nie abgeschlossene, sondern immer noch im Fluß befindliche Masse von Beobachtungen und zum allergrößten Teil nur auf mittelbarem Wege zugänglich. Hier ist nun aber der Punkt, wo die religiöse Überzeugung einen ganz unerwarteten Einspruch erhebt. Sie kann es nicht ertragen, daß sie von jener Maximalhöhe der Gewißheit ausgeschlossen bleibt. Sie will sich nicht darein finden, daß es über ihr noch etwas Gewisseres geben soll, mag man sie darüber auch noch so sehr durch die Versicherung trösten, daß sich ihre Gewißheit mit der Sicherheit der bestbezeugten Dinge in der Welt messen könne. Die religiöse Überzeugung stellt hier sogleich die Kabinettsfrage. Entweder muß ihr der Thron im Reich der Gewißheiten eingeräumt werden, oder sie hört überhaupt auf, als religiöse Überzeugung zu existieren. Auf einen Mittelweg will sie sich nicht einlassen. Woher kommt diese trotzige Haltung des religiösen Glaubens? Es ist doch sonst nicht seine Sache, den Kampf zu scheuen und sich auf ein Ruhepolster niederzulassen. Der Glaube lebt vielmehr doch gerade davon, daß er nicht Schauen ist, sondern zitternd über einem Abgrund voll entgegengesetzter Möglichkeiten schwebt. Wenn der Glaube trotzdem sich mit keinem, wenn auch noch so hohem Annäherungswert an die absolute Gewißheit zufrieden geben will, so liegt das nicht daran, daß er dem Kampf mit der Ungewißheit überhaupt aus dem Wege gehen will. Es ist nur eine bestimmte Art dieses Kampfes, die er mit seinem Wesen unverträglich findet. Er tritt freudig in die Arena, wenn der Kampf ein spezifisch religiöser ist. Dies ist dann der Fall, wenn der Gegner in diesem Kampf nur dadurch Macht gewinnen konnte, daß die spezifisch religiöse Haltung, die persönliche Beziehung zum Gegenstand der Religion, das Vertrauen und die Versenkung in seinen Inhalt verlassen wurde oder doch ins Wanken kam, wenn also in diesem Kampf nur dadurch gesiegt werden kann, daß man in diese Beziehung zum Objekt des Glaubens zurückkehrt. Von ganz anderer Art aber ist der Kampf, in den der Glaube ver-

wickelt wird, wenn man ihm das Recht abspricht, den Absolutheitsgrad der Gewißheit für sich in Anspruch zu nehmen. Denn bei den relativen Gewißheiten, unter welche die religiöse Überzeugung damit eingereiht wird, ist ja, wie wir sahen, der Sicherheitsgrad von dem Umfang des gutbezeugten Erfahrungsmaterials abhängig, aus dem das Gesetz abgeleitet ist, das dem Schluß auf die Tatsächlichkeit eines immer nur mittelbar bezeugten Tatbestandes zugrunde liegt (man denke an den Schluß aus der psychischen Disposition eines Zeugen auf seine Befangenheit oder Unbefangenheit während einer Gerichtsverhandlung). Bei dem Kampf, der sich hier abspielt, wenn die Höhe des Sicherheitsgrades in Frage steht, bleibt also die religiöse Haltung des Richters, der den Tatbestand gerichtlich aufnimmt, völlig außer Betracht. Das Urteil, das im Kampf der Auffassungen sich schließlich durchsetzt, hängt vielmehr lediglich von dem Material ab, das beim Zeugenverhör und bei der Vernehmung der Sachverständigen, die ihr Votum über die Glaubwürdigkeit der Zeugen abgeben, zutage gefördert wird. Im Verlauf des Verhörs kann bald die eine, bald die andere Auffassung die Oberhand gewinnen. Wenn nun die religiöse Überzeugung nicht den absoluten, sondern einen, wenn auch noch so hohen relativen Sicherheitsgrad besitzt, so bedeutet das also: Die Gewißheit um die Realität des Gegenstandes der Religion ist abhängig von einer gerichtlichen Beweisaufnahme, von einem Verhör von Zeugen und Sachverständigen, allgemeiner ausgedrückt, von dem immer wachsenden Erfahrungsmaterial, das uns durch eigene Beobachtungen, durch die Förderarbeit der Wissenschaft und durch alle möglichen anderen Vermittlungen zukommt. Da die Erfahrung aber immer im Fluß ist, so kann diese gerichtliche Beweisaufnahme nie abgeschlossen werden. Jedes Urteil ist nur ein vorläufiges, da im Vorzimmer des Gerichtssaals immer neue Zeugen warten, deren Aussage vielleicht ein ganz neues Licht auf den fraglichen Fall werfen kann, so daß eine bereits gewonnene Sicherheit wieder ins Schwanken geraten und eine bisher nur schwankende Gewißheit wieder neue Stützen erhalten kann. Ob z. B. ein über alles Maß hinausgehendes Selbstbewußtsein, wie wir es bei Jesus finden, mit einem normalen Seelenleben zusammenbestehen kann, wenn es nicht einen realen Hintergrund hat, darüber können die Akten nicht geschlossen werden, solange überhaupt noch psychologische und psychiatrische Beobachtungen gemacht werden. Mit dem Fall Nietzsche war diese Frage in ein neues Stadium eingetreten; und jeder Tag kann neue Fälle bringen, die ein unerwartetes Licht auf sie werfen. Ob ein Eindruck, der meinen Herzenswünschen direkt zuwiderläuft und sich mir dadurch als etwas „Transsubjektives" aufdrängt, nicht aus mir selbst stammen kann, darüber läßt sich psychologisch kein endgültiges Urteil abgeben, solange die Beobachtungen über das „Unterbewußtsein" nicht abgeschlossen sind, aus dem ja auch etwas hervorbrechen kann, das vom wachen Bewußtsein als unangenehmer Fremdkörper empfunden wird. Diese Beobachtungen lassen sich aber der Natur der Sache nach nie abschließen. Die Sicherheit der religiösen Überzeugung ist also unter diesen Umständen abhängig von einer Gerichtsverhandlung ohne Ende mit ununterbrochenem Verhör von Zeugen und Sachverständigen. Zwischen das Subjekt und den Gegenstand der Religion tritt somit eine Größe, die in beständiger Entwicklung begriffen ist, von der man also nie weiß, was man von ihr zu erwarten hat. Von dieser unberechen-

baren Größe ist jeden Augenblick die Realität des Gegenstandes der Religion, somit die Möglichkeit des religiösen Verkehrs abhängig. Dieser Größe läßt sich darum auf religiösem Wege nicht beikommen. Wir können ihr Dasein und ihre beängstigende Wandelbarkeit nicht als göttliche Prüfung und Heimsuchung auffassen, die es gilt, im Aufblick zu Gott zu tragen. Denn dieser Aufblick zu Gott, dieser feste Punkt, auf den wir uns zurückziehen wollen, um jene Größe aus den Angeln zu heben, ist ja gerade das, was durch diese Größe in Frage gestellt wird, was uns also nur dann und nur soweit zugänglich ist, als wir dieser Größe schon Herr geworden sind. Dies auf religiösem Wege versuchen, wäre also gerade so, wie wenn wir einen Räuber, der unsere Kasse mit unserer gesamten Barschaft in der Hand hält, mit Geld bestechen wollten, daß er uns die Kasse wieder zurückgibt. Wir haben es also mit einer auf religiösem Wege völlig unbestechlichen Instanz zu tun, die den Schlüssel in der Hand hält, ohne den wir überhaupt nicht zur Quelle unserer religiösen Hilfskräfte gelangen können. Dieser unbestechliche Pförtner, ohne dessen Willen sich die Tür des Himmelreichs weder öffnet noch schließt, taucht aber nicht nur in dem Augenblick auf, wenn wir in ein Verhältnis zu Gott eintreten wollen, um sich dann, wenn wir eingetreten sind, zurückzuziehen und uns mit Gott allein zu lassen. Dies wäre dann der Fall, wenn wir die Beweisaufnahme, die den Sicherheitsgrad der religiösen Überzeugung bestimmt, einmal abschließen könnten, um uns von da an nur noch der Pflege des religiösen Verhältnisses selbst hinzugeben, zu dem uns jene Beweisaufnahme das wissenschaftliche Recht gegeben hat. Da aber die Beweisaufnahme, von der die Möglichkeit des religiösen Verhaltens abhängt, ohne Ende weitergeht, so ist die Instanz, die den Schlüssel zu dieser Möglichkeit in der Hand hält, immer anwesend, auch während wir beten und uns in die Offenbarungen Gottes vertiefen wollen. Der Pförtner läßt uns keinen Augenblick allein, während wir im Innern des Heiligtums knien. Wenn er sich auch lange ganz ruhig verhält, so stört uns doch seine bloße Anwesenheit. Denn wir wissen ja, daß unsere ganze Seelenruhe von ihm abhängig ist und er uns jeden Augenblick aus dem Heiligtum hinausweisen kann. Damit ist aber unser religiöses Leben in den traurigen Zustand hineingeraten, aus dem uns die Reformation befreien wollte. Es ist der Zustand, bei welchem sich zwischen Gott und uns eine irdische Zwischeninstanz hineingedrängt hat, die uns in der innersten Angelegenheit unseres religiösen Lebens bevormundet und sich als die Macht aufspielt, ohne deren Erlaubnis wir überhaupt in kein wirkliches Verhältnis zu Gott kommen können. Wir sind nicht mehr allein mit Gott, sondern in das Kämmerlein, das nach Jesu Weisung von innen verschlossen sein soll, hat sich jemand eingeschlichen, ein Aufsichtsbeamter, der die Befugnis hat, was im Kämmerlein vor sich geht, zu erlauben oder zu verbieten. Vom Standpunkt der Religion aus betrachtet ist es ganz gleichgültig, ob diese Zwischeninstanz, die sie bevormunden will, eine so vielumstrittene Institution ist wie das Papsttum und die Priesterkirche, oder eine so anerkannte Autorität wie die moderne Wissenschaft und die Erfahrung, die sich tagtäglich unserer Beobachtung aufdrängt. Denn die Religion empfindet jede Macht als einen unerträglichen Fremdkörper, die ihr das Kindesrecht im eigenen Hause nehmen will, ganz einerlei, ob der Eindringling eine anerkannte Autorität oder ein verachtetes Subjekt ist. Jede

derartige Macht ist für das religiöse Leben nicht nur störend, sondern tödlich. Denn mein Verhältnis zu dieser Macht, von der die Möglichkeit meines religiösen Lebens abhängt, kann ja nicht selbst ein religiöses sein. Ich stehe zu dieser Macht so, wie zu irgendeiner in der Erfahrung gegebenen Größe, von deren unberechenbarem Verhalten es abhängt, ob mir ein Unternehmen, in das ich viel Geld und Kraft hineingesteckt habe, mit einem Erfolg oder mit einer Enttäuschung endigen wird. Ich betrachte diese Macht mit der Spannung, mit der ich beim Rennen von der Tribüne aus die Bewegungen des Rennpferdes verfolge, auf das ich gewettet habe, mit der ich im Spielsaal das Kreisen der Roulette beobachte, nachdem ich meine letzten Goldstücke auf den Spieltisch gelegt habe. Mit einer ähnlichen Spannung verfolge ich in unserem Fall den Fortgang des wissenschaftlichen Zeugenverhörs, die Entwicklung des wechselnden Erfahrungsmaterials, von dem es abhängt, ob der Sicherheitsgrad des Schlusses auf die Realität meines Gottesglaubens ein hoher oder ein niedriger ist, ob ich bei dem Unternehmen, für das ich mein Leben eingesetzt habe, mehr Aussicht habe, alles zu gewinnen oder alles zu verlieren. Diese Spannung des Lotteriespielers, des Fliegers, der zum erstenmal mit einem neukonstruierten Flugzeug aufsteigt, des Geschäftsmanns, der einen neuen Artikel in den Handel bringt, ist nun aber völlig verschieden vom religiösen Verhalten, von dem, was wir Vertrauen im religiösen Sinn nennen. Jene Spannung des Unternehmers beruht auf der Voraussetzung, daß das Objekt, auf das man seine Hoffnung setzt (Rennpferd, Flugzeug, Handelsartikel), immer nur so viel und so lange Kredit hat, als es sich wirklich bewährt. Daher konzentriert sich die gespannte Aufmerksamkeit auf das Verhalten des Objekts in jedem Augenblick. Dieses beobachtende und berechnende Verhalten ist aber gerade das Gegenteil von dem, was wir Vertrauen im religiösen Sinne nennen. Denn dieses ist eben gerade unabhängig von dem Wechsel der Erfahrungen, die wir im Bereich des irdischen Lebens mit dem Objekt des Vertrauens machen. Es bewährt sich nur dadurch als religiöses Vertrauen, daß es uns von der Angst vor dem Wechsel der irdischen Erfahrung frei macht, daß wir es dennoch festhalten können, wenn auch aller Augenschein und alle menschlichen Aussagen dagegen zu sprechen scheinen, daß es uns einen Ruhepunkt gibt, der außerhalb der ganzen ewig wechselnden Erfahrungswelt liegt.

4. Der Widerstreit der beiden Vergewisserungsmethoden.

Damit sind wir zu dem Ergebnis gekommen: Es liegt im Wesen des Glaubens begründet, daß er sich um keinen Preis darauf einlassen kann, daß man ihm in der Reihe der relativen Sicherheitsgrade eine Stelle anweist, mag man ihm auch die höchste Stelle anweisen, die hier überhaupt zu vergeben ist. Die Abhängigkeit von einer wandelbaren empirischen (d. h. der Erfahrungswelt angehörigen) Zwischeninstanz, in die er auf jeder nur relativen Gewißheitsstufe hineingerät, zerstört sein innerstes Wesen und macht ihn zu einem mehr oder weniger gewagten Spiel. Wenn es überhaupt Glauben geben soll, so muß die Glaubensüberzeugung das absolute, über jede Meßbarkeit erhabene, Maximum der Gewißheit für sich in Anspruch nehmen.

Nun ist es aber, wie wir vorher sahen, unmöglich, der Glaubensüberzeugung dieses Gewißheitsmaximum zuzuerkennen, wenn wir sie an dem Gewißheitsmaßstab messen, den wir im übrigen Leben anwenden. Denn die Glaubensüberzeugung enthält immer eine Aussage über das, was zu allen Zeiten und für alle Subjekte gilt, ist also nie im strengen Sinn unmittelbar gegeben, so daß sie den oberen Grenzwert der Gewißheitsreihe erreichen könnte. Ihre Gewißheit läßt sich aber auch nicht auf indirektem Wege durch den Nachweis feststellen, daß ihr Gegenteil einen Selbstwiderspruch enthalte, also nach dem Gesetz der Denknotwendigkeit absolut ausgeschlossen sei. Denn der Glaube hält immer etwas fest, dessen Gegenteil wenigstens denkbar ist (z. B. daß es keinen Gott gibt, ist denkbar).

Damit schürzt sich der Knoten, den wir im folgenden irgendwie auflösen müssen. Die Art, wie wir da in unserem ganzen übrigen Leben in allen den Fällen verfahren, in denen wir sicher gehen wollen, ist ein fortwährender stillschweigender Protest gegen das, was wir auf sittlich-religiösem Gebiete tun. Wenn wir einen Angeklagten verhören, wenn wir eine Hypothek aufnehmen, wenn wir unser Geld sicher anlegen wollen, so wissen wir ganz genau, daß wir uns auf einen Tatbestand, dessen Gegenteil denkbar ist, nie ganz sicher verlassen können, wenn wir nur mittelbar, durch Zeugen, von ihm wissen, daß wir in diesem Falle immer wenigstens mit der Möglichkeit einer Täuschung rechnen müssen. Nur bei dem Tatbestand, auf den alles ankommt, dessen Sein oder Nichtsein, dessen Sosein oder Anderssein den ganzen Kurs unseres Lebensschiffs bestimmt, behandeln wir etwas als gewiß, dessen Gegenteil denkbar und das uns nur mittelbar zugänglich ist, also etwas, das nach dem Gewißheitsmaßstab unseres ganzen übrigen Lebens im besten Fall sehr wahrscheinlich sein kann.

Auch wenn uns die Gedankengänge der neueren Theologie bekannt sind, die diese Schwierigkeit als das Produkt einer veralteten, rationalistischen Fragestellung erscheinen lassen, ja selbst dann, wenn wir selbst Theologen sind und uns während unserer theologischen Beschäftigung ganz in diesen Gedankengängen bewegen, empfinden wir im religiösen Kampf unseres täglichen Lebens die Not, die diese Sachlage mit sich bringt. Denn entweder wir sind Suchende, die einmal, vielleicht in früher Jugend, etwas von der Wirklichkeit der Religion erlebt oder doch wenigstens eine Witterung davon gehabt haben, wo diese Wirklichkeit liegt; aber das ist ein verlorenes Paradies, und wir können zu keiner sicheren Stellung in der religiösen Frage gelangen. Dann ist der tote Punkt, über den wir nicht hinwegkommen können, immer der Gedanke: Was ich einst erlebt habe, oder was jetzt als starker Eindruck auf mich eindringt, während religiöse Menschen auf mich einreden, oder was diese Frommen erlebt haben, die mich zurechtbringen wollen, das kann immer Nervenerregung und Suggestion sein. Denn es ist doch immer nur das Erlebnis eines Einzelsubjekts in einem bestimmten Zeitpunkt. Was es darüber hinaus ist, was ihm an ewigen und allgemein zugänglichen Wirklichkeiten zugrunde liegt, läßt sich nur mittelbar, also nie mit Sicherheit feststellen. Die rationalistische Überlegung, aus der sich nirgends ein Ausweg zeigt, lenkt beständig die Magnetnadel unserer inneren Stimmung ab, die durch einen geheimnisvollen Magnetismus zu jenen Wirklichkeiten hingezogen wird. Oder aber wir sind keine Suchenden mehr, sondern Überzeugte, die nur noch mit Anfechtungen zu kämpfen haben. Sei es, daß

ein Genuß, den uns das Erdenleben anbietet, so tief ist, daß er uns von Gott abzieht, oder ein Ereignis, vor das wir gestellt werden, so sinnlos, daß es uns an Gott irre machen will. Dann liegt der Stachel, den die Anfechtung für uns hat, in der Unmittelbarkeit, mit der sich uns jener Genuß oder dieses Ereignis aufdrängt. „Ein Sperling in der Hand ist besser als zehn auf dem Dach." Jene Welt von Wirklichkeiten, die sich dem Glauben erschließt, mag noch so groß und herrlich sein, verglichen mit der Unmittelbarkeit und Lebensfrische, mit der diese greifbaren Wirklichkeiten auf uns einstürmen, behält sie doch immer eine Ferne, eine Höhe, die sie irrealer, unsicherer erscheinen läßt als das, was uns auf unmittelbarem Wege von seiner Wirklichkeit überführt. Mögen wir also Suchende sein oder Überzeugte, der religiöse Kampf, den wir zu kämpfen haben, kommt immer daher, daß wir eben unwillkürlich, mögen wir uns die Sache theoretisch noch so schön zurecht gelegt haben, in der Praxis auch an die Glaubensüberzeugungen den Gewißheitsmaßstab des alltäglichen Lebens anlegen und dann finden, daß sie, verglichen mit den Gegenmächten, die sie zu überwinden haben, unzulänglich gesichert sind. Dieser Kampf wäre gar nicht vorhanden, wenn der Glaubensinhalt, am allgemeinen Gewißheitsmaßstab gemessen, die Sicherheit des unmittelbar Gegebenen hätte. Daß ich den Knall, der jetzt eben ertönt, so höre, wie ich ihn höre, und die Rauchwolke, die gleich nachher aufsteigt, so sehe, wie ich sie sehe, das bedarf ja auch keines Kampfes, um mich von seiner Sicherheit zu überführen, wenn es mir auch noch so sehr in die Quere kommt und vielleicht die Zerstörung meines Lebensglücks bedeutet. Daß 4000 M Schulden und 6000 M Schulden 10 000 M Schulden sind, das bedarf ebenfalls keines Kampfes, um sich Zweifeln gegenüber als sicher durchzusetzen, wenn mir dieses einfache Rechenexempel auch äußerst peinlich ist. Die Realität derartiger Tatsachen ist ein fester Boden, auf dem ich ohne Widerrede Fuß fasse, auf dem ich ohne jeden Kampf ausruhe. Der Kampf dreht sich immer nur darum, wie ich mich mit der Wirklichkeit dieser feststehenden Tatsachen abfinde. Daß beim Glaubensinhalt, sobald er auf Widerstand stößt und etwa den Stimmungen und Wünschen des Augenblicks widerstreitet, sofort die Gewißheitsfrage auftaucht und ein Kampf um seine Sicherheit entsteht, kann also nur daher kommen, daß er die Selbstgewißheit jener harten Tatsachen des alltäglichen Lebens nicht besitzt und wir doch nicht umhin können, ihn an der Sicherheit dieser Tatsachen zu messen.

Aber nicht nur der Blick auf die Not unserer persönlichen Frömmigkeit zeigt uns, daß wir vor der Lebensfrage des Glaubens stehen, wenn uns der Widerstreit deutlich geworden ist, in dem der unveräußerliche Gewißheitsanspruch des Glaubens zu der Tatsache steht, daß ihm die Logik des alltäglichen Lebens nur einen relativen Sicherheitsgrad zuerkennen kann. Dies drängt sich uns ebenso stark auf, wenn wir die Stimmung beachten, die in unserer Zeit ganz allgemein nicht nur gegenüber von Theologie und Kirche, sondern gegenüber jeder Vertretung eines religiösen Glaubens herrscht, der sich öffentliche Anerkennung verschaffen will. Der Widerstand, auf den jedes derartige Unternehmen in der heutigen Zeit stößt, ist nicht der überzeugte Atheismus. Dieser wagt ja ebenfalls eine Überzeugung über das unbekannte Gebiet, über das wir uns, vom Standpunkt der gewöhnlichen Logik aus betrachtet, nur durch

ein unsicheres Schlußverfahren eine Vorstellung bilden können. Nur dieses Wagnis einer negativen Glaubensüberzeugung gibt ihm das Recht, eine positive Überzeugung über dasselbe Gebiet mit Leidenschaft als falsch zu bekämpfen. Der Atheismus erkennt also mit der christlichen Theologie die Möglichkeit an, sich über dieses unbekannte Gebiet überhaupt eine Überzeugung zu bilden. Aber diese Möglichkeit ist es gerade, die dem heutigen Geschlecht zweifelhaft geworden ist. Und der Zweifel an dieser Möglichkeit ist der Einwand, den die heutige Zeit gegen die Theologie erhebt. Nicht irgendeine Theologie, sondern das ganze Unternehmen der Theologie wird in Frage gestellt. Die Behauptungen, die in der Theologie aufgestellt werden — das ist die Stimmung, der wir beim Fabrikarbeiter genau ebenso wie beim Naturforscher und Historiker begegnen —, betreffen ein Gebiet, über das sich überhaupt nichts mit Bestimmtheit ausmachen läßt, da wir zu Aussagen über den Weltgrund nur durch unsichere Rückschlüsse aus den nie ganz übersehbaren Tatsachen des Weltlaufs gelangen können. Sobald ein für allemal feststeht, daß das Weltgeheimnis eine terra incognita ist, über die es der Natur der Sache nach nur unsichere Vermutungen geben kann, hat nicht nur die systematische Theologie ihr Existenzrecht, sondern jede Vertretung einer religiösen Weltanschauung, die nach allgemeiner Anerkennung strebt, ihren Ernst verloren. Denn sobald alle Streitenden zugestehen, daß sie sich über etwas streiten, worüber keiner von ihnen jemals etwas Sicheres wissen kann, daß also keiner von ihnen seiner Meinung gewiß ist, können sie sich nicht mehr im Ernste streiten. Nicht als ob sie nicht darüber sprechen könnten. Ein gewisses metaphysisches Bedürfnis treibt uns Menschen immer, uns über das ewig Unbekannte, den Hintergrund aller unserer Erlebnisse, der unsern Blicken wohl für immer entzogen bleibt, Gedanken zu machen und symbolische Vorstellungen zu bilden. Aber das ist nicht Sache der wissenschaftlichen Diskussion, sondern der Dichtung, die ahnungsvoll in allem, was Menschenbrust durchbebt, die Wogen des Unendlichen rauschen hört. Der eigentümliche Reiz der Dichtung besteht ja darin, daß wir hier einen Inhalt auf uns wirken lassen, wie er an sich ist, ganz abgesehen von der Frage, ob er existiert oder nicht. Vielleicht existiert dieser Inhalt irgendwo, vielleicht hat irgendeine Wirklichkeit dem Dichter Modell gestanden. Aber das ist für den Wert der Dichtung als solcher ganz gleichgültig. Für diesen kommt es nur darauf an, daß der Inhalt, wie er, abgesehen von der Wahrheitsfrage, an sich ist, für den Leser zu einem reichen und tiefen subjektiven Erlebnis wird. Nun haben die heutigen Menschen von den Theologen in der Tat vielfach den Eindruck, daß sie es hier einfach mit einer besonderen Klasse von Dichtern zu tun haben. Das Publikum, das sich noch für theologische Systeme interessiert, legt ja an diese unwillkürlich jenen Maßstab an, nach dem man Dichtungen zu beurteilen pflegt. Diejenige Theologie hat den Preis, die am interessantesten ist, die die vollsten Akkorde anschlägt, die die Seele am tiefsten rührt, die am meisten Farben auf ihrer Palette hat, um ein farbenprächtiges Gemälde von Welt und Geschichte auf die Leinwand zu werfen. Eine Minimaltheologie, die magere Paragraphen abhandelt und durch eine kritisch verdünnte Offenbarungsgeschichte und ein schemenhaftes Jesusbild langweilt, wird verworfen. Und mit Recht. Denn dieser Sängerkrieg zwischen Dichtern, die den leeren Raum des ewig Unbe-

kannten mit ihren Gedankenschöpfungen bevölkern, kann trotz der erhitzten Gesichter, die es dabei gibt, doch nur ein Scheinmanöver, ein Turnier zur Unterhaltung des Publikums sein, ähnlich wie Theater und Konzert, bei dem die Hauptsache ist, daß es nicht langweilig wird. Man hat die Meinung ausgesprochen, es sei überflüssig, zur Befriedigung dieses höheren Gemütsbedürfnisses besondere Fakultäten einzurichten, es sei besser, sich zu diesem Zweck an die wirklichen Dichter zu halten, die außerdem billiger arbeiten. Aber im ganzen werden die Theologen, wenn sie ihre Kompetenz nicht überschreiten, mit Wohlwollen behandelt, wie man Dichter mit Wohlwollen behandelt, wenn sie nichts andres als Dichter sein wollen und nicht in Politik und Angelegenheiten der städtischen Verwaltung hineinreden.

Vom Standpunkt der Religion aus betrachtet, ist dieses Wohlwollen natürlich eine viel vernichtendere Kritik als die schärfste Bekämpfung vonseiten einer irreligiösen Weltanschauung, etwa die Einrichtung eines atheistischen Vernunftkultus, wie sie in der französischen Revolution versucht wurde. Denn wenn die Theologie mit Wohlwollen als eine rührende und herzbewegende Dichtung über das ewig Unbekannte betrachtet wird, so ist damit gesagt, daß es gar nicht der Mühe wert ist, die Theologie zu bekämpfen, weil es sich in ihrer ganzen Arbeit überhaupt nicht um Religion handelt, sondern um eine besondere Art von ästhetischer Produktion, die der Befriedigung menschlicher Interessen dient. Denn, wie wir oben sahen, können wir einem Inhalt gegenüber, dessen Wirklichkeit nie absolut gewiß werden kann, die der Religion eigentümliche Haltung des Vertrauens überhaupt nicht einnehmen.

Wir stehen hier also vor der Existenzfrage der sittlich-religiösen Überzeugung überhaupt, mag der Inhalt dieser Überzeugug zunächst sein, welcher er will. Dieser Inhalt mag also z. B. der allgemeine Glaube sein, daß der Kosmos durch einen einheitlichen Willen beherrscht ist, während es doch, am gewöhnlichen Gewißheitsmaßstab gemessen, mindestens denkbar erscheint, daß wir es mit einem ziellosen chaotischen Prozeß voll auseinanderstrebender Tendenzen zu tun haben (Gottesgewißheit), oder es mag ein speziellerer Inhalt sein, etwa die Annahme, daß — die Wahrheit des Gottesglaubens vorausgesetzt — die Menschheitsgeschichte im ganzen, oder die Religionsgeschichte in allen ihren Verzweigungen, oder nur die biblische Geschichte, die Bibel selbst, im besonderen der geschichtliche Christus und eine auf ihn zurückgeführte große kirchliche und sakramentale Anstalt die Trägerin und Offenbarung des Gotteswillens sei, während wir es uns doch mindestens denken können, der Weltwille könnte, auch wenn er einheitlich ist, etwas ganz anderes wollen, als uns angenehm ist, und über alle unsere menschlichen Bedürfnisse zur Tagesordnung übergehen (Offenbarungsgewißheit), oder der Inhalt mag noch spezieller sein, nämlich die Überzeugung, daß — die Richtigkeit der beiden bisher genannten Anschauungen vorausgesetzt — ich selbst zu denen gehöre, denen der geschichtlich geoffenbarte Gott gnädig ist, während es doch nur allzu leicht denkbar ist, daß ich zu den Verworfenen gehöre, die von der Aufwärtsentwicklung ausgeschlossen sind (Heilsgewißheit). So wichtig diese mannigfaltigen Bestimmungen des Inhalts sind, auf dessen Gewißheit alles ankommt, und die Kämpfe um diese Inhaltsbestimmung, und so sehr wir mit unserer ganzen persönlichen Leidenschaft gerade jetzt in

sie verwickelt sind, sie erscheinen zunächst nebensächlich, solange die Elementarfrage ungelöst ist, ob es überhaupt möglich ist, über derartige Dinge gewiß zu werden, ob also diese Kämpfe überhaupt ernst zu nehmen sind. Es ist, wie wenn ein Parlament, in dem gerade eine Redeschlacht zwischen den Konservativen und Liberalen tobt, sich plötzlich von einem allgemeinen Aufstand der Volksmassen bedroht sieht, der es wegfegen will, um die Diktatur des Proletariats an seine Stelle zu setzen. So wichtig die Verhandlungen dieses Parlaments sein mögen, so hat es doch in diesem Augenblick vorläufig keinen Sinn, sie fortzusetzen, ehe die Existenzfrage des Parlaments entschieden ist, ehe man weiß, ob die Beschlüsse des Parlaments überhaupt noch irgendwelche Bedeutung für die Zukunft haben werden, oder ob es nicht infolge seiner Aufhebung völlig gleichgültig geworden sein wird, ob die konservativen oder die liberalen Anträge durchgegangen sind. Ähnlich steht es jetzt in der religiösen Frage. So ernst die Verhandlungen über den Inhalt der religiösen Überzeugung sind, die Debatte darüber muß vorläufig vertagt werden, da zunächst etwas anderes zur Debatte steht, nämlich die Existenzberechtigung des ganzen religiösen Parlaments. Revolutionäre Massen haben die Türen des Sitzungssaales erbrochen und verlangen Auflösung des ganzen Hauses, da sich dieses mit Unrecht anmaße, ernsthafte Menschheitsinteressen zu vertreten. Die Frage nach der speziellen Formulierung der theologischen Sätze, so wichtig sie ist, tritt zunächst einen Augenblick in den Hintergrund gegenüber der primären Frage nach der prinzipiellen Berechtigung zur Aufstellung theologischer Sätze überhaupt; und das gewaltige, ein Jahrtausend lange Ringen nach einer Lösung dieser Frage, die das gemeinsame Problem der sonst entgegengesetzten theologischen Richtungen war, nimmt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch.

5. Der Lösungsversuch der neueren Theologie.

Ein geschichtlicher Rückblick, wie er in der Schrift „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" versucht wurde, zeigte, wie diese Frage wie ein quälendes Rätsel von Augustin in die Mystik, von dieser in die Scholastik übergeht, wie sie hier, einer Lawine gleich, die im Rollen schwerer wird, im Ausgangsstadium der scholastischen Theologie (Duns Skotus) das logische Denken unter ihrer Last zu erdrücken droht, wie sie dann gerade in dieser schärfsten antirationalen Zuspitzung von der Leidenschaft des Glaubens der Reformatoren ergriffen wird, um in neuer Formulierung und inhaltlicher Vertiefung unter dem Titel des testimonium Spiritus sancti internum (das innere Zeugnis des heiligen Geistes) in die nachreformatorische Theologie beider Konfessionen überzugehen. Klarer und ehrlicher läßt sich die Frage gar nicht formulieren, als es in den Ausläufern der protestantischen Orthodoxie geschieht, wenn die Gewißheit der Schriftoffenbarung mit der Selbstgewißheit (Evidenz) der Axiome (d. h. der Grundsätze der Logik und Mathematik wie $1 = 1$ usw.) gleichgesetzt, aber hinzugefügt wird: auf die Offenbarung treffen nur die beiden ersten der von Aristoteles aufgestellten Hauptmerkmale der Selbstgewißheit zu, nämlich die Ansichglaubhaftigkeit (αὐτόπιστον) und



Unbeweisbarkeit (ἀναπόδεικτον), dagegen fehlen der Offenbarung die beiden letzten Wesensbestimmungen der Selbstgewißheit, nämlich die Unmittelbarkeit (ἄμεσον) und Unwidersprechlichkeit (ἀναντίρρητον), also die Undenkbarkeit des Gegenteils. Damit ist das Problem in der Terminologie des Aristoteles, des Vaters unserer abendländischen Logik, ausgedrückt. Absolute Gewißheit ist nach Aristoteles nur dann vorhanden, wenn man die Vergegenwärtigung eines Inhalts und sein Gewißwerden überhaupt nicht als zwei Akte auseinanderhalten kann, wenn beides in einen Akt zusammenfällt. In dem Augenblick, da ich einen mathematischen Satz, wie $2 \times 2 = 4$, begriffen habe, mir also seinen Inhalt deutlich gemacht habe, glaube ich ihn auch. Begreifen und Glauben ist eins. Zwischen beiden liegt kein Mittelglied, keine Brücke, so daß man sich zunächst einmal den Inhalt des Satzes an sich, abgesehen von der Wahrheitsfrage, vergegenwärtigen könnte, um von da aus erst hinterher zur Vergewisserung überzugehen. Es kann sich darum zwischen den Inhalt und seine Gewißheit kein Zeugnis oder Erfahrungsbeweis einschieben, der die Brücke bildete, auf der man vom Inhalt über einen Strom entgegengesetzter Möglichkeiten hinweg zur Gewißheit hinüberschritte. Es ist kein Strom da, keine Denkbarkeit einer gegenteiligen Behauptung (ἀναντίρρητον). Darum ist auch keine Brücke da, weder ein Zeugnis, das die Sache glaubhaft machen müßte (αὐτόπιστον), noch ein Nachweis aus der Erfahrung (ἀναπόδεικτον). Die Gewißheit ist also unmittelbar (ἄμεσον). Dieses Fundament der aristotelischen Logik wird nun auseinandergesprengt, es wird ein Keil zwischen seine Grundsteine hineingetrieben, wenn man, wie es in der Religion geschieht, von einem Inhalt spricht, der durch einen Strom entgegengesetzter Möglichkeiten von der Gewißheit getrennt ist, der also „widersprechlich" ist und nicht unmittelbar einleuchtend, und der trotzdem keiner Brücke bedarf, um über diesen Strom hinüberzukommen, der also trotzdem an sich glaubhaft ist und keinen Beweis nötig hat.

Dieser Riß durch das Fundament der aristotelischen Logik war die Not, welche das Denken von den Anfängen der systematischen Theologie bis zur Zeit des Rationalismus nie mehr zur Ruhe kommen ließ. Alle Methoden sind durchprobiert worden, um diesen Riß zu heilen, von der Unterscheidung zweier verschiedenartiger Gewißheitsquellen an bis zur paradoxen Formulierung des Widerstreits, ja bis zum Selbstmord der Logik im sacrificium intellectus (Opfer des Verstandes), das dann wieder an seiner Unmöglichkeit scheiterte und in die Alleinherrschaft der „ewigen Vernunftwahrheiten", der vérités de raison und Vergewaltigung des religiösen Glaubens umschlug.

Wenn man unter dem vollen Eindruck des geistigen Ringens früherer Jahrhunderte die Schwelle zum 19. Jahrhundert überschreitet und in die theologische und philosophische Arbeit der Neuzeit eintritt, so fällt sogleich auf, daß die Gewißheitsfrage hier nicht mehr so gestellt wird, wie sie noch von Lessing gestellt wurde. Die Fragestellung ist eine andere geworden. Um die neuen Formen zu verstehen, die die alte Menschheitsfrage im 19. Jahrhundert angenommen hat, dazu wäre ein geschichtlicher Überblick notwendig über die verschiedenartigen Wirkungen, die die große Tat Schleiermachers, die Wiederentdeckung des vom Denken und Handeln unabhängigen religiösen Erlebnisses,

zusammen mit der Religionsphilosophie des Idealismus auf alle Richtungen der Theologie und Philosophie ausgeübt hat. Wir stellen aber diese geschichtliche Aufgabe hier noch zurück. Denn wir haben uns im Rahmen dieser Untersuchung nur die Aufgabe gestellt, uns durch prinzipielle Besinnung über die Frage in der einfachen Form, die sie im alltäglichen Leben annimmt, den Weg zum Verständnis der alten und neuen Lösungsversuche zu bahnen. Dennoch müssen wir hier ein Wort über den Grundgedanken einschieben, der allen Lösungsversuchen der neueren Zeit gemeinsam ist. Denn dieser Grundgedanke ist, wenigstens in seiner populären Form, so sehr in das allgemeine Bewußtsein der Gebildeten übergegangen, daß wohl jeder Leser dieser Untersuchung ihn von vorn herein mitbringt. Wir müssen darum, ehe wir dem Leser dieser Arbeit eine prinzipielle Besinnung über die Gewißheitsfrage zumuten, diesen Grundgedanken der neueren Lösungsversuche einer Prüfung unterziehen. Denn dieser Grundgedanke scheint jede weitere Untersuchung der Frage von vorn herein überflüssig zu machen. Wenn wir den Wert dieses Grundgedankens prüfen, so kann es in diesem Zusammenhang natürlich nicht unsere Absicht sein, über den philosophischen Unterbau zu urteilen, der diesen Grundgedanken innerhalb irgendeines der religionsphilosophischen und theologischen Systeme der neueren Zeit trägt. Es soll also nichts gegen irgendeine bestimmte Philosophie oder Theologie der Gegenwart gesagt werden. Wir sprechen hier von jenem Grundgedanken nur in seiner populären Form, in der er in das allgemeine Bewußtsein der Gebildeten übergegangen ist.

Wenn man in einem Kreis von theologisch interessierten Gebildeten die Frage aufwirft, wie es möglich ist, daß die Glaubensüberzeugung Dinge als gewiß behandelt, die nach der Logik des Alltags höchstens wahrscheinlich sein können, so erhält man von den Vertretern der entgegengesetzten Richtungen die übereinstimmende Antwort: Wer die Frage überhaupt noch so stellen kann, der beweist damit nur, daß er die Wende der Zeiten verschlafen hat, daß er in einer Anschauung über das Wesen der Religion befangen ist, die seit Schleiermacher endgültig der Vergangenheit angehört. Schleiermacher war der Josua, der uns nach langer Wüstenwanderung über den Jordan geführt hat. Seit Schleiermacher wissen wir, daß Religion und religiöse Überzeugung ein Gebiet von spezifischer Eigenart ist, das sich nicht nur vom Handeln, sondern auch vom theoretischen Erkennen durchaus unterscheidet. Es bedeutet eine Verkennung der Eigenart des Gegenstandes, um den es sich handelt, und der eigenartigen Erkenntnismethode, die die Behandlung dieses Gegenstandes erfordert, ja eine direkte Vergewaltigung dieses Gegenstandes, wenn man die Sicherheit desselben am Gewißheitsmaßstab der logisch-mathematischen Notwendigkeit mißt. Nicht um eine Durchbrechung der Logik handelt es sich, wenn die Religion die Anwendung dieses Maßstabes auf den ihr eigentümlichen Wahrheitsgehalt ablehnt. Auch die religiösen Sätze haben ihre logische Struktur und unterliegen gewissen logischen Regeln. Die Logik in dem allgemeineren, erweiterten Sinne einer Technik der Wirklichkeitserkenntnis kann sich auch mit den religiösen Sätzen befassen. Dabei darf aber nie außer acht gelassen werden, daß es zwei verschiedene Wirklichkeitsgebiete und dementsprechend auch zwei verschiedene Vergewisserungsmethoden gibt, die mathematische Methode für

die exakten Wissenschaften und eine andere Methode für das große Gebiet des Geistigen, Geschichtlichen, Individuellen, Persönlichen.

Es muß uns wundernehmen, daß unsere Vorväter, die alle nur denkbaren Wege einschlugen und vor den mühsamsten Aufstiegen nicht zurückschreckten, um, wenn es möglich wäre, der Lösung dieser Frage wenigstens um einen Schritt näher zu kommen, auf diese verblüffend einfache Lösung nicht gekommen sind, die im Vergleich zu den Bemühungen der Vergangenheit wie das Ei des Kolumbus anmutet. Denn diese Lösung klingt so einfach, daß ein Kind sie verstehen kann. Wie man einen ganzen Kasten voll feiner und allerfeinster chirurgischer Instrumente braucht, wenn man es mit einem lebenden Organismus zu tun hat, in dessen Fasersubstanz ärztlich eingegriffen werden soll, während für eine glühende Eisenstange ein grober Schmiedehammer genügt, so müssen auch die Instrumente der Erkenntnis je nach dem Gegenstand verschieden sein. Mit dem groben Schmiedehammer der mathematischen Methode kann man nicht in das zarte Gewebe der intimen Innerlichkeit des persönlichen Lebens eindringen. Merkwürdig, daß unsere Vorfahren, die ihr Denken doch sonst so demütig der Vätertradition und den Ordensoberen unterordneten, ja im Notfall zum Opfer des Verstandes bereit waren, es hier so völlig an der Demut der Wirklichkeit gegenüber fehlen ließen, an der Beugung unter die Eigenart des größten Gegenstandes, daß sie das Geheimnis des Gottesreichs gewaltsam an sich reißen wollten.

Dieses Verhalten unserer Väter wird uns nur verständlich, wenn wir zunächst einmal in unserm eigenen persönlichen Leben mit diesem modernen Ausweg die Probe gemacht haben. Denken wir an die Anfechtung, von der oben die Rede war, da uns als Suchenden oder Überzeugten der Gedanke zu schaffen macht, der Glaubensinhalt könne es an unmittelbarer Sicherheit doch nicht ganz mit den unmittelbar auf uns einstürmenden Wirklichkeitseindrücken aufnehmen, die ihn verdrängen und als Illusion hinstellen wollen. Halten wir dieser Anfechtung den Gedanken entgegen, die Glaubensüberzeugung gehöre einer besonderen Lebenssphäre an, auf die der Gewißheitsmaßstab des alltäglichen Lebens nicht angewendet werden dürfe, so merken wir sofort, daß uns dieser Gedanke nicht über den toten Punkt hinüberhilft. Denn das ist es ja gerade, was bei dieser Anfechtung in Frage gestellt wird, ob es eine Lebenssphäre gibt, die sich dem Gewißheitsmaßstab des Alltags entziehen kann. Im Feuer der Anfechtung wirkt der Gedanke, daß es zwei eigenartig unterschiedene Vergewisserungsmethoden gibt, durchaus nicht wie eine Befreiung aus dem peinlichen Konflikt, wie das Trompetensignal: das Ganze Halt!, das die augenblickliche Einstellung des Feuers zur Folge hat, sondern nur wie ein besonderer taktischer Kunstgriff, den der Glaube anwendet, um sich der Umklammerung durch seinen Gegner zu entziehen. Statt sich auf einen Sturmangriff auf offenem Felde einzulassen, zieht sich der Glaube auf eine Höhe zurück und sucht Deckung hinter einer Schanze, die das Feuer des Gegners wirkungslos macht. Damit ist das Gefecht keineswegs zum Stillstand gebracht, nur das Gefechtsbild verändert. Statt des offenen Gefechts in der Ebene entspinnt sich nun ein ebenso erbitterter Kampf um die Schanze, gegen die der Gegner seine ganze Truppenmacht zu einem Sturmangriff zusammenzieht. M. a. W.: dieselben

Eindrücke, die vorher dem Glauben ihre unmittelbare Sicherheit entgegenhielten, die Genüsse, die uns bestrickten, und die Leiden, die uns niederschmetterten, kehren sich nun gegen die Aufrichtung der Grenzscheide zwischen zwei Lebenssphären mit verschiedenen Gewißheitsmaßstäben. Diese Grenzscheide existiert nicht, so scheinen sie zu sagen; es gibt nur Eine Lebenssphäre mit Einem Sicherheitsmaßstab, das ist das Reich, in dem wir herrschen, das Reich, in dem das Unmittelbare gilt. Diese praktische Erfahrung, die wir in der Feuerprobe der Anfechtung mit der logischen Unterscheidung zwischen der religiösen und der theoretischen Vergewisserungsmethode machen, zeigt uns deutlicher, als es theoretische Darlegungen vermöchten: Diese Unterscheidung bringt nichts Neues hinzu zu dem fraglichen Anspruch des Glaubens, der gewöhnlichen Logik zum Trotz gewiß zu sein, sie enthält nichts, was stehen bliebe, wenn dieser Anspruch erschüttert wird, was ihn also halten und stützen könnte, wenn er schwankt. Sie ist also offenbar nur eine wissenschaftliche Umschreibung dieses Anspruchs selbst. Ein Mensch, der überführt ist, silberne Löffel gestohlen zu haben, kann das in der einfachen Form eingestehen: Ich bin ein Dieb, ich habe das Grundgebot, auf dem alle menschliche Wirtschaftsordnung beruht, übertreten. Er kann sich aber auch eine Pose geben und sagen: Es gibt eine Sphäre des Daseins, die jenseits der menschlichen Eigentumsordnung liegt, es gibt Höhenmenschen, die über die Moral des bürgerlichen Gesetzbuchs erhaben sind; zu diesen gehöre ich, darum habe ich die Löffel genommen. Diese großartige Formulierung fügt aber zu der nackten Tatsache, um deren Eingeständnis es sich handelt, nichts hinzu und trägt nichts dazu bei, um den Widerspruch zu mildern, in dem diese Tatsache zur herrschenden Wirtschaftsordnung steht. Mit dem Recht des Diebstahls steht und fällt in diesem Fall auch das Recht der ganzen Theorie von einer doppelten Moral, die den Diebstahl mit dem Nimbus einer Weltanschauung umkleiden will. Wenn es sich herausstellt, daß der Glaube sich mit Recht über die Anforderungen der gewöhnlichen Logik hinwegsetzt, so können wir das natürlich hinterher so ausdrücken: Der Glaube kommt aus einer andern logischen Dimension, hat seine eigentümliche Vergewisserungsmethode. Aber diese Ausdrücke sind keine Rechtfertigung, sondern nur eine Umschreibung des Anspruchs, dessen Recht eben gerade untersucht werden soll.

Daß die Unterscheidung von zwei verschiedenartigen Gewißheitsmaßstäben nur ein anderer Ausdruck für den Gewißheitsanspruch des Glaubens selbst ist, kommt uns gewöhnlich deshalb nicht deutlich zum Bewußtsein, weil man diese Unterscheidung immer mit der psychologischen Tatsache in Zusammenhang bringt, daß das Glaubensleben sich sowohl vom theoretischen Welterkennen als vom praktischen Wirken nach außen dem Inhalt nach eigentümlich unterscheidet. Wenn jemand die Glaubensgewißheit vom Standpunkt der alltäglichen Logik aus angreifen will, so spielt der Verteidiger wie ein geschickter Advokat die Frage auf ein anderes Gebiet hinüber, nämlich auf das psychologische, und tut, als ob der Angreifer die psychologische Eigentümlichkeit des religiösen Lebens in Frage gestellt hätte, für die uns Schleiermacher die Augen geöffnet hat und die uns heutzutage durch die verdienstvolle Arbeit der amerikanischen und neuerdings auch der deutschen Religionspsychologie in immer helleres Licht gestellt wird. Damit werden aber zwei Dinge zusammengeworfen, die

sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, die Bestimmung des eigentümlichen Inhalts der religiösen Seelenfunktion und die Frage nach der Wahrheit dieses Inhalts. Die inhaltliche Bestimmung und Abgrenzung einer Erscheinung innerhalb des menschlichen Seelenlebens ist völlig unabhängig von der Frage, ob dieser psychischen Erscheinung eine Wirklichkeit entspricht, oder ob sie eine Illusion ist. Der Psychologe kann diese seelische Erscheinung nur dann völlig unbefangen beobachten und sich ohne Voreingenommenheit in die Eigenart derselben vertiefen, wenn er gegenüber der Frage, ob Realität oder Illusion, zunächst neutral bleibt. Aus dieser neutralen Haltung gegenüber der Wahrheitsfrage tritt der psychologische Beobachter auch dann nicht heraus, wenn er im Lauf seiner Beobachtung findet, daß bei gewissen seelischen Erscheinungen, z. B. bei der Religion, das Wahrheitsinteresse, ja der leidenschaftliche Wahrheitsanspruch, zu den Merkmalen gehört, die zum Wesen dieser seelischen Erscheinungen gehören. Der psychologische Beobachter bucht auch diesen Wahrheitsanspruch als ein Element der seelischen Erscheinung, über deren Realität er als Psycholog kein Urteil fällt. Erst hinterher, nachdem die psychologische Beobachtung ihre Arbeit getan hat, kann die Wahrheitsfrage aufgeworfen werden. Damit tritt das psychologische Beobachtungsmaterial unter einen völlig andern Gesichtspunkt. Hatte sich die psychologische Beobachtung in die Unterschiede der verschiedenartigen Gebiete des Seelenlebens vertieft, so wird jetzt an alle diese verschiedenen Gebiete des Erlebens nur eine Frage gestellt, die Frage, ob ihnen eine Wirklichkeit entspricht. Sobald die Wahrheitsfrage aufgeworfen ist, sind die verschiedenartigen seelischen Erlebnisse als Zeugen vor Einen Gerichtshof geladen. Denn die Wahrheit ist nur Eine, in sich übereinstimmende, widerspruchslose. Die Wahrheitsfrage kann also nicht von mehreren von einander unabhängigen Gerichtshöfen entschieden werden. Es muß Eine höchste Instanz geben, in deren Hand die letzte Entscheidung liegt. Und diese einheitliche Instanz verfährt auch immer nach denselben Gesetzen. Mag es sich um die Analyse eines Chemikers handeln, oder um die Erzählung eines Geschichtsschreibers, oder die Schilderung eines Dichters — drei Dinge, die, psychologisch betrachtet, auf ganz verschiedenen Gebieten liegen —, vor dem Forum der Wahrheitsfrage werden sie demselben strengen Verhör unterzogen. Soweit der Richter die Zeugenaussagen nicht auf unmittelbarem Wege durch eigene Anschauung nachprüfen kann, untersucht er, inwieweit nach der ihm zugänglichen allgemeinen Erfahrung die Eigenschaften der Zeugen Garantien für die Richtigkeit ihrer Aussagen bieten. Dabei wird die Eigenart der verschiedenen Zeugen aufs genaueste berücksichtigt, aber nicht unter dem allgemeinen psychologischen Gesichtspunkt, sondern nur unter dem speziellen Gesichtspunkt der Glaubwürdigkeit. Erscheint nun unter diesen verschiedenartigen geladenen Zeugen auch der Glaube vor den Schranken des Wahrheitsgerichts, so befindet sich der Richter in einer sonderbaren Verlegenheit. Eine unmittelbare Nachprüfung seiner Aussagen ist ja, wie wir oben sahen, ausgeschlossen. Fragt man aber, welche Garantien die Eigenschaften des Zeugen für die Richtigkeit seiner Aussagen bieten, so zeigt sich, daß für die Beantwortung dieser Frage jedes Erfahrungsmaterial fehlt. Denn da jede Aussage des Glaubens das Ewige zum Gegenstand hat, das, was immer und überall ist, so ist

es im ganzen Verlauf der Menschengeschichte noch nicht in einem einzigen Fall möglich gewesen, die Wahrheit irgendeiner Glaubensaussage nachzuprüfen, also festzustellen, ob sich der Zeuge, der hier redet, schon einmal in irgendeinem früheren Fall als glaubwürdig oder unglaubwürdig erwiesen hat. Wunder, eingetroffene Weissagungen, Glaubenserfahrungen in Not und Tod beweisen doch im besten Fall immer nur, daß der Inhalt, von dem der Glaube sagt, er sei ewig und allgegenwärtig, irgendwann und irgendwo einmal in einer zeitlich und räumlich begrenzten Weise gewirkt hat, nicht daß er ewig und allgegenwärtig wirkt, also daß die Glaubensaussage sich als wahr erwiesen hat. So bleibt dem Glauben, wenn er gerichtlich verhört wird, nur eins übrig, was er als Beweis für seine Glaubwürdigkeit anführen kann. Das ist das Wahrheitsinteresse und der Wahrheitsanspruch, mit dem er steht und fällt, der zu seinem Wesen gehört. Leider macht aber dieser Beweis, so wichtig er für das sittlich-religiöse Bewußtsein selbst sein mag, auf den Gerichtshof wenig Eindruck. Auch beim Traum ist es so, daß der Glaube an die Wirklichkeit seiner Gebilde zu seinem Wesen gehört. Der Träumende kann gar nicht umhin, während er träumt, das Geträumte für wahr zu halten. Diese psychologische Eigentümlichkeit des Traums verschafft ihm aber durchaus keinen Vorzug vor den Vorstellungsgebilden des wachen Lebens, wenn über seine Wahrheit entschieden werden soll. Der Wahrheitsanspruch eines Zeugen und die leidenschaftliche Vertretung desselben ist also für den Gerichtshof, mit dem wir es hier zu tun haben, noch lange kein Grund, mit diesem Zeugen eine Ausnahme zu machen und das strenge Prüfungsverfahren ihm gegenüber einzustellen, dem sich alle andern Zeugen zu unterziehen haben. Was dem einen recht ist, ist dem andern billig. Wenn psychologische Eigentümlichkeit und energischer Wahrheitsanspruch genügt, um vor dem Forum des Wahrheitsgerichts vom gewöhnlichen Prüfungsverfahren dispensiert zu werden, so hat auch der Traum ein Recht darauf, daß man seine eigenartige logische Struktur berücksichtigt und ihm nicht vom Standpunkt des gewöhnlichen Wahrheitsmaßstabs aus dreinredet, wenn er seine Gebilde für wahr erklärt. Ja dann kann jeden Augenblick eine neue eigenartige Welt psychischer Sondergebilde aus den dunkeln Tiefen des Seelenlebens emportauchen, Anerkennung ihrer Wahrheit fordern und es sich ein für allemal verbitten, daß man ihre psychologische Eigenart vergewaltigt und sie von einem ihrem innersten Wesen fremdartigen Wahrheitsmaßstab aus als Halluzinationen, fixe Ideen und krankhafte Hirngespinste beurteilt. Wenn es zwei eigentümlich verschiedene Gebiete gibt, die verschiedene Gewißheitsmaßstäbe haben, die gewöhnliche Erfahrungswelt und die Welt des Glaubens, warum soll es nicht drei, vier, ja beliebig viele solche verschiedenartige Sphären geben, jede mit einer besonderen Logik, keine berechtigt, den Gebilden der andern die Realität abzusprechen? Damit erhalten wir eine logische Anarchie, jede Wahrheitskontrolle hört auf. Jedes lichtscheue Gebilde, das Gründe hat, der logischen Polizei aus dem Wege zu gehen, kann sich als Element einer eigenartigen Wirklichkeitssphäre von besonderer logischer Struktur aufspielen.

Wir sehen, zu welchen Konsequenzen es führt, wenn man aus der inhaltlichen Verschiedenheit zwischen Religion und Welterkennen, die als psycho-

logische Tatsache von der größten Bedeutung ist und keinen Augenblick bezweifelt werden soll, unter der Hand einen Unterschied des Gewißheitsmaßstabs ableitet, dem die beiden Gebiete unterliegen sollen. Diese Konsequenzen decken uns zugleich den tiefsten Grund der Erfahrungstatsache auf, daß uns der Gedanke der psychologischen Eigenart der Religion nicht über den toten Punkt der Anfechtung hinweghilft, die uns die unzulängliche Sicherheit des Glaubensinhalts bereitet.

Die Unterscheidung zweier Gebiete mit zwei verschiedenen Gewißheitsmaßstäben leidet unter einer inneren Unmöglichkeit. Diese innere Unmöglichkeit springt uns nur deshalb nicht sofort in die Augen, weil wir uns diese beiden Gebiete wie zwei Länder vorstellen, die eine verschiedene Staatsverfassung haben. Was in einer Republik als staatserhaltend gilt, kann unter Umständen im monarchischen Nachbarland als revolutionär gelten, und umgekehrt. Da beide Länder reinlich gegeneinander abgegrenzt sind, so entsteht aus dieser Verschiedenheit der Gesetzgebung keine Kollision. Dieses anschauliche Gleichnis hinkt aber gerade an der entscheidenden Stelle. Es wird nämlich dabei vergessen, daß wir es bei der Gewißheitsbestimmung weder mit einem Staatsgesetz, noch mit einem Naturgesetz, sondern mit einem logischen Gesetz zu tun haben. Ein logisches Gesetz ist aber etwas anderes als ein Staatsgesetz und ein Naturgesetz. Ein Staatsgesetz, wie z. B. das Verbot der Vielehe, macht gar nicht den Anspruch, über die Grenzen des Landes hinaus zu gelten, für das es erlassen ist. Ein Naturgesetz, wie z. B. das Gesetz der Schwere, macht zwar den Anspruch, im Gesamtbereich der Wirklichkeit zu gelten. Aber, da es aus der bisherigen Erfahrung abgeleitet ist, so ist die Möglichkeit nie absolut ausgeschlossen, daß eine neue Erfahrung ein Gebiet entdeckt, wo es nicht gilt. Durch eine derartige Entdeckung wäre das Naturgesetz nicht als solches aufgehoben, sondern nur in seinem Geltungsbereich eingeschränkt. Anders liegt die Sache beim logischen Gesetz, das für alle Denkenden gilt und für alles, was gedacht werden kann. Es stellt für das Gesamtgebiet alles Denkbaren fest, was denkmöglich und was denknotwendig ist. Es gehört also zu seinem Wesen, daß es nicht an einer Landesgrenze Halt macht, wie ein Staatsgesetz, und daß es nicht an der Grenze der bisherigen Erfahrung Halt macht, wie ein Naturgesetz, sondern daß es alle Gebiete beherrscht, die überhaupt gedacht werden können. Wenn irgendwo im Ozean der Wirklichkeit eine entlegene Insel existierte, auf der 1 nicht = 1 wäre, sondern 1 = 2, so könnte man diese Abnormität nicht auf sich beruhen lassen, sondern damit wäre der Satz 1 = 1 als logisches Axiom ganz aufgehoben. Man könnte ihn auch künftig noch als *psychologische* Denkgewohnheit gelten lassen, die unter bestimmten empirischen Bedingungen auftritt, nämlich wenn man sich außerhalb jener Insel befindet. Aber als *logisches* Gesetz wäre er auch für das ganze übrige Gebiet außer Geltung gesetzt.

Denn wenn ich den Satz 1 = 1 für denknotwendig, sein Gegenteil für denkunmöglich erklärt habe, und entdecke dann mit Hilfe des Fernrohrs ein kleines Fleckchen im Nebel der Andromeda, wo 1 = 2 ist, so genügt diese winzige Ausnahme, um festzustellen, daß der Satz 1 = 1 nicht denknotwendig, daß vielmehr sein Gegenteil möglich ist, daß somit der Satz 1 = 1 seine Geltung als logischer Satz, also als Denkgesetz, auch für das ganze übrige Weltall

verloren hat und zu einem psychologischen Gesetz herabgesunken ist. Mit dem logischen Gesetz hat es in dieser Beziehung dieselbe Bewandtnis wie mit dem sittlichen Gesetz. Nehmen wir z. B. das Gebot: Du sollst nicht stehlen. Sobald wir zugeben, daß auf irgendeiner entlegenen Insel der Südsee das Stehlen sittlich erlaubt ist, haben wir damit das Verbot des Diebstahls seines sittlichen Charakters entkleidet und zu einem lokalen Gewohnheitsrecht degradiert, das nur innerhalb gewisser Kulturgebiete gilt. Für logische Gesetze gilt ebenso wie für sittliche Gesetze der Grundsatz: Sint, ut sunt, aut non sint, d. h. sie können nur entweder sein, wie sie sind, oder überhaupt nicht sein. Sie gelten entweder ausnahmslos, oder sie gelten überhaupt nicht. Ein logischer Satz gilt ebenso wie ein sittliches Gebot entweder immer und überall, im Gesamtbereich alles Denkbaren, oder er gilt überhaupt nicht als logischer Satz. Nun haben wir ja, wie wir früher sahen, durch unser ganzes praktisches Verhalten den Satz des Widerspruchs als Gewißheitsmaßstab in Geltung gesetzt, wir haben vorausgesetzt, daß nur die Selbstgewißheit des Unmittelbaren absolute Sicherheit gewährt, bei allem nicht unmittelbar Gegebenen mit der Möglichkeit des Gegenteils gerechnet werden muß. Wenn wir jetzt eine Insel im Ozean der Wirklichkeit entdecken, auf der dieses Gesetz nicht gilt, auf der vielmehr etwas nur mittelbar Zugängliches absolut gewiß ist, so haben wir damit nicht etwa nur ein Land entdeckt, das jenseits der Grenzen liegt, innerhalb deren der Identitätssatz unumschränkt herrscht, das also das Herrschaftsgebiet desselben etwas einschränkt, sondern wir haben den Identitätssatz als logisches Gesetz überhaupt aufgehoben, wir haben ihn also auch für das ganze übrige Gebiet vollständig außer Geltung gesetzt, ihn zu einer bloß psychologischen Denkgewohnheit degradiert. Damit haben wir aber dem ganzen Verfahren, das wir im alltäglichen Leben bei jeder Gewißheitsbestimmung anwenden, den Sinn und den Ernst genommen. Denn wir haben dann kein Recht mehr, dieses Verfahren als das einzig mögliche, allgemeingültige hinzustellen, das wir auch Menschen gegenüber anwenden müssen, die es nicht anerkennen wollen. Denn es ist ja nur eine Denkgewohnheit gewisser Menschen, die zu einer gewissen Zeit unter bestimmten psychologischen Voraussetzungen entstanden ist. Wenn wir auf Grund dieser Denkgewohnheit Recht sprechen, nach diesem psychologisch bedingten Untersuchungsverfahren die Schuld eines Menschen feststellen und ihn daraufhin zu Gefängnis oder Tod verurteilen, so bedeutet das eine Vergewaltigung der Menschheit durch die Denkgewohnheiten der herrschenden Klasse. Unser Rechtsverfahren steht dann innerlich nicht höher als das „Gottesurteil", durch das man in früheren Zeiten auf Grund anderer Denkgewohnheiten Schuld und Unschuld von Menschen feststellen zu können glaubte.

Damit sind wir zu dem Ergebnis gekommen: Die Voraussetzung, von der aus wir seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts die in der religiösen Gewißheit liegende logische Schwierigkeit zu lösen pflegen, nämlich die Annahme einer logischen Gebietsteilung, bedeutet innerhalb der Geschichte unseres Problems nicht etwa eine neue Epoche, für welche die mittelalterliche Fragestellung nicht mehr existiert, weil sie ein für allemal als falsche Fragestellung erkannt ist, so wie für die Astronomie seit Kopernikus das Problem der Schleifenbahn der Planeten, das aus den falschen Voraussetzungen des ptolemäischen Welt-

bildes erwachsen war, nicht mehr existiert, weil es ein für allemal als falsche Fragestellung erkannt ist. Vielmehr tritt die neuzeitliche Lösung des religiösen Gewißheitsproblems zunächst einfach in Reih und Glied mit allen bisherigen Lösungsversuchen. Denn sie treibt, genau wie alle bisherigen Lösungsversuche, den Teufel durch Beelzebub aus, d. h. sie löst den logischen Widerstreit durch Setzung eines andern logischen Widerstreits, der uns in der Feuerprobe der Anfechtung genau so schmerzlich zum Bewußtsein kommt, wie die ursprüngliche Erkenntnis des Widerspruchs, von der wir uns durch diese „Lösung" befreien wollten. Der Unterschied zwischen der neuen und der alten Lösung des Problems liegt nur darin, daß bei der neuen Lösung der Widerspruch an einer andern Stelle liegt als bei der alten. Für die ältere Theologie, sowohl die mittelalterliche wie die altprotestantische, lag der Widerspruch an der Stelle, wo der begnadigte Sünder die Schwelle des innersten Heiligtums überschreitet. Hier wird ihm durch „Gnadeneingießung" oder durch das „innere Zeugnis des heiligen Geistes" auf irrationale Weise mit einem Male alles das gewiß, was ohne diese wunderbare Erleuchtung für den endlichen Verstand notwendig hätte ungewiß bleiben müssen. Für die Neuzeit liegt der Widerspruch an einer andern Stelle, nicht erst beim Eingang ins Allerheiligste, auch nicht beim Tempeltor, sondern schon beim Außenportal, das in den „Vorhof der Heiden" hineinführt. Da, wo der ganze Tempelbezirk der Religion im weitesten Sinne des Worts, d. h. der Stellungnahme zu Weltanschauungsfragen gegenüber Natur- und Geschichtswissenschaft abgegrenzt und durch eine Mauer eingefriedigt wird, steht über dem Eingangstor eine Proklamation, die jedem, der hier eintritt, Freiheit vom Joch der logischen Gewißheitsregel verheißt und ihn von den vernichtenden Strafen freispricht, die sonst der Übertretung eines logischen Grundgesetzes auf dem Fuße folgen. Logisch betrachtet kommt die ältere und die neuere Lösung auf dasselbe hinaus. Denn die logische Schuld bleibt dieselbe, ob sie an dieser oder an jener Stelle gemacht wird.

Die ältere Theologie gleicht einem Manne, der zuerst arm auftrat und überall Schulden machte, zuletzt aber von einem barmherzigen Freund 1000 M. lieh, um alles zu bezahlen. Die neuere Anschauung gleicht einem Manne, der zuerst 1000 M. borgte und dann glänzend auftrat und mit Geld um sich warf. Rechnerisch betrachtet sind beide in derselben Lage. Denn beide sind nur dadurch an einer Stelle zahlungsfähig geworden, daß sie an einer andern Stelle eine entsprechende Schuld aufnahmen. Die neuere Anschauung hat zwar die logische Schuld, die für die ältere Theologie in der Annahme einer Gewißheit um Dinge lag, die nicht unmittelbar gegeben sein können, beglichen, aber nur dadurch, daß sie an einer andern Stelle eine ebenso große Schuld in ihr logisches Schuldkonto aufnahm, nämlich durch die Annahme eines Wissenschaftsgebiets, das eine Ausnahme von einem logischen Grundgesetz bildet. Damit ist die logische Schuld nicht bezahlt, sondern nur auf eine andere Seite des Kontobuches übertragen. Das wäre an und für sich eine harmlose rechnerische Schiebung. Allein sie hat für die wissenschaftliche Arbeit eine verhängnisvolle Folge. Das religiöse Gewißheitsproblem, an dem wir uns alle wundreiben, wenn wir praktisch und theoretisch um Gewißheit des Unsichtbaren ringen und aus der logischen Unmöglichkeit einer solchen Gewißheit keinen Aus-

weg finden, dieses im tiefsten Sinne des Wortes religiöse Problem wird durch diese scheinbar harmlose rechnerische Schiebung von der theologischen Seite des allgemeinen wissenschaftlichen Kontobuchs auf die philosophische Seite übergeschrieben. Es hat die Form einer Frage aus der allgemeinen Wissenschaftslehre angenommen, der Frage nach dem methodischen Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften, nach dem logischen Unterschied der Gewißheitsfeststellung auf diesen verschiedenen Wissenschaftsgebieten. Die Theologie selbst aber sieht sich in ihrem eigensten Gebiet von der Behandlung dieser „Grenzfrage" dispensiert. Wer in einem Kreis von theologisch Gebildeten aus der Sorge eines „geängsteten Gewissens" heraus die Frage aufwirft, ob es denn auch mit dem Fundament, das alles trägt, nämlich mit der logischen Ausnahmestellung der theologischen Erkenntnis, seine Richtigkeit habe, der wird auf die Werke der hervorragendsten neueren Philosophen wie Dilthey, Sigwart, Rickert, Münsterberg verwiesen, die alle den methodischen Unterschied zwischen dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissenschaftsgebiet und dem Gebiet der geistigen Werte übereinstimmend anerkannt hätten. Man verweist also die beängstigende Frage nach dem Recht dieser Gebietsunterscheidung an eine andere wissenschaftliche Instanz, um sich innerhalb der Theologie selbst ungestört den „spezifisch theologischen Fragen" widmen zu können. Diese dogmatische Beschäftigung mit den spezifisch theologischen Fragen erinnert an ein Fest, das im höchsten Stockwerk eines Hauses stattfindet, während im unteren Stockwerk Feuer ausgebrochen ist. Ein ängstlicher Festteilnehmer schlägt vor, das Fest einen Augenblick zu unterbrechen, um unten beim Löschen zu helfen. Der Vorschlag wird aber von der Mehrheit abgelehnt mit der Begründung, das Löschen sei Sache der Berufsfeuerwehr, auf diese müsse man sich bei Feuersgefahr verlassen, die Festteilnehmer gehören aber alle nicht zur Berufsfeuerwehr. Daraufhin nehmen die Aufführungen und Reigentänze ihren Fortgang.

Durch diese Verweisung des religiösen Gewißheitsproblems aus der Theologie in das Grenzgebiet der allgemeinen Wissenschaftslehre hat sich aber die Sachlage selbst, d. h. der wirkliche Stand der Frage, nicht wesentlich verändert. Wenn uns die Frage Sorge macht, ob es denn überhaupt denkbar ist, einer unsichtbaren Realität sicher zu werden, so fragen wir wenig darnach, welcher Disziplin nach der heutigen Wissenschaftseinteilung die Antwort angehört, die geeignet ist, unserem angstvoll klopfenden Herzen Ruhe zu bringen. Wir maßen uns auch nicht an, die heutige Wissenschaftseinteilung zu kritisieren, die eine Frage, die praktisch doch nur Eine ist, in theologische und philosophische Spezialprobleme zerschlägt. Diese Wissenschaftseinteilung mag vielleicht notwendig sein aus Gründen, die wir nicht verstehen. Es ist uns ja nur darum zu tun, überhaupt eine Antwort zu hören, die dem Sicherheitsbedürfnis unseres Herzens genügt. Wir fragen nicht, zu welchem Wissenschaftsgebiet diese Antwort nach der offiziellen Fakultätseinteilung gerechnet wird. Wir fragen nur, ob unser Herz bei dieser Antwort ruhig wird, ob sie ihm das Recht auf Glaubensgewißheit so begründet, daß es froh und sicher darüber wird. Vielleicht kommt einmal die Zeit, da auch die wissenschaftliche Theologie dieses Sicherheitsbedürfnis des Herzens zum Maßstab für alles theologische Denken macht. Die

private und persönliche Theologie, die sich jeder von uns für Zeiten der Not zurechtmacht, ist ja schon immer an diesem Maßstab orientiert. Hier fragen wir nicht nach Reichtum und Feinheit der Gedankenführung, sondern einzig und allein nach Gewißheit. Wie die Braut des Seemanns, die lange ohne Nachricht von ihrem Geliebten ist und angstvoll ins dunkle Meer hinaushorcht, durch nichts beruhigt werden kann, als durch irgendeinen handgreiflichen Beweis, daß sie es glauben darf, daß er noch lebt und ihrer gedenkt, wie sie taub ist für die tröstenden Worte ihrer Nachbarinnen, die ihr die schönsten Geschichten erzählen und die freundlichsten Möglichkeiten ausmalen, so hat unsere Seele, wenn sie religiös erwacht ist und angstvoll ins dunkle Meer des Welträtsels hinaushorcht, nur ein Ohr für das, was Gewißheit bringt, während alles andere, und mögen es die interessantesten, farbenprächtigsten und herzergreifendsten Vermutungen sein, sie nur wie ein Hohn auf ihre Lage berührt. Wie jenem sorgenvollen Mädchen ein Zettel mit zwei Worten, mit der dürftigsten Nachricht, daß der Geliebte noch lebt, wie ein himmlisches Labsal erscheint, so daß sie ihn wieder und wieder liest, während sie auf die Schilderungen seiner Heldentaten und seines Glücks, die nur auf dem Boden der Möglichkeit aufgebaut sind, kaum hinhört, so ist — religiös betrachtet — der dürftigste Satz über das Weltgeheimnis, wenn er nur gewiß ist, ein Stück Lebensbrot, während wir ein ganzes theologisches System voll großer Gedanken und packender Schilderungen, wenn es nur auf dem Boden der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit steht, nur wie eine Hungerhalluzination empfinden. Wir sind unendlich viel dankbarer, wenn uns in mühsamer Bergmannsarbeit ein wenig Gold der Gewißheit herausgeschlürft wird, als wenn uns in genialen Federstrichen papierne Anweisungen auf Reichtümer ausgestellt werden, von denen nie ganz sicher ist, ob sie eingelöst werden.

6. Logische Formulierung der Frage.

Das Ergebnis, zu dem uns die bisherigen Überlegungen geführt haben, läßt sich in vier Sätzen zusammenfassen:

1. Absolut gewiß kann nur das sein, was unmittelbar gegeben oder aus unmittelbar Gegebenem mit Denknotwendigkeit erschlossen ist.

2. Die Glaubensaussagen gehen aber über das unmittelbar Gegebene hinaus. Denn sie sind universal. Sie machen Aussagen über etwas, was nicht nur mir jetzt, sondern allen immer und überall gegeben ist. Sie können also nach der Gewißheitsregel, die wir sonst im Leben anwenden, nur möglich oder im besten Falle wahrscheinlich sein.

3. Dennoch nehmen die Glaubensaussagen absolute Gewißheit für sich in Anspruch, und sie müssen das tun, wenn sie nicht ihre Eigenart verlieren wollen.

4. Aus diesem Widerstreit scheint es nur einen Ausweg zu geben, die Konstatierung einer Ausnahme von der Gewißheitsregel. Aber dieser einzige Ausweg ist versperrt. Denn eine Ausnahme von einem Denkgesetz ist undenkbar.

Mit diesen vier Sätzen ist der Knoten des Gewißheitsproblems geschürzt.

Dürfen wir ihn nun nicht einfach mit dem Schwert zerhauen und sagen: Alle diese Gedankengänge, aus denen unser Verstand keinen Ausweg findet, zerstieben wie Nebel vor der Sonne, sobald Gott unsere Seele berührt und mit jubelnder Gewißheit erfüllt? Wenn „ich höre dein heimlich Einrünen: dir ist vergeben die Sünd" (Luther), wenn aus den verborgenen Tiefen der Geisteswelt die Glaubensgewißheit in die Seele einströmt[1], dann ist doch mit einem Schlag jede Reflexion darüber verschwunden, ob nach der Logik des Alltags eine solche Gewißheit möglich ist oder nicht. Wenn eine große Wirklichkeit in unsere Seele eingezogen ist, siegreich wie der Frühling, so ist die Frage ein für allemal erledigt, ob diese Wirklichkeit möglich ist. Nur die andere Frage kann noch aufgeworfen werden: Wie konnte etwas wirklich werden, dessen Verwirklichung nach den Gesetzen unseres Denkens ausgeschlossen ist? Diese zweite Frage ist aber nur von theoretischem Interesse. Denn praktisch genügt mir vollständig die Tatsache, daß der Logik zum Trotz die Glaubensgewißheit da ist. Ob diese harte Tatsache dem Denken Verdauungsbeschwerden bereitet, oder ob es ihm gelingt, sich irgendwie mit ihr abzufinden, kann mir praktisch ganz gleichgültig sein. Entweder ich habe die Glaubensgewißheit, dann kann sie mir durch keine Verstandesreflexion wegdisputiert werden. Oder ich habe sie nicht, dann kann sie mir durch keine Reflexion andemonstriert werden. In der Tat könnten wir uns alle weitere Gedankenarbeit ersparen, wenn sich unser Leben in dieses einfache Entweder-Oder fassen ließe: Entweder der Glaube ist da, oder er ist nicht da, entweder es ist Tag, dann ist alles Licht, oder es ist Nacht, dann ist alles Finsternis. Allein das Eigentümliche aller Lebensprozesse ist, daß sie sich im Fluß befinden, im Werden, im Übergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten. Es gibt keine Glaubensgewißheit, die nicht Zweifelsgedanken niederzuhalten hat. Und es gibt keine Zweifelsnacht, in der nicht ein dämmernder Lichtstreif am Horizont liegt. Haben wir aber stets ringende Übergangszustände, ein Licht, das Schatten niederkämpft, und eine Nacht, die zum Lichte drängt, dann erhält auch die Reflexion eine Bedeutung für den Kampf des Glaubens mit dem Zweifel. Die Schatten des Zweifels, die der Glaube niederkämpft, legen sich schwerer auf die Seele, wenn der Gedanke dazukommt: Der Glaube mag seiner Sache noch so sicher sein und noch so sehr auf Offenbarungen und überwältigende Erfahrungen pochen, die ihn innerlich überführt haben, diese Sicherheit muß eine Selbsttäuschung sein. Denn über etwas Ewiges und Allgegenwärtiges, also über etwas, was auch in vergangenen und zukünftigen Zeiten und an entfernten Orten stattfindet, können wir nun einmal nicht direkt und unmittelbar orientiert sein, sondern nur auf indirektem, also unsicherem Wege etwas ermitteln. Die gefährliche Sicherheit des Gläubigen muß also auf einem Realitätsbewußtsein beruhen, das, wie das Realitätsbewußtsein des Traums, des Deliriums, der Zwangsvorstellungen, ungeheuer stark und doch eine

---

[1] H. Martensen-Larsen: Zweifel und Glaube, 1911, S. 114: „Da barst die Eisdecke über meiner Seele. Und wie die großen Eisschollen zur Frühjahrszeit, wenn die Flüsse aufbrechen, stromab treiben, und das fließende Wasser wieder sichtbar wird, so trieben nun wie ein Wunder alle die Schollen des Zweifels und der Angst weit fort, und die Seele begann sich frei zu fühlen und erleichtert aufzuatmen ..... Aus der heimlichen Glaubenswelt strömte jetzt die Glaubensgewißheit in meine Seele ein. Ich konnte glauben! Ich glaubte!"

Täuschung ist. Der Abgrund, über den der Zweifel nicht hinwegkommt, wird tiefer, wenn die Logik des alltäglichen Lebens den skeptischen Agnostizismus für die einzig berechtigte Stellung zur religiösen Frage erklären muß. Wir mögen also in diesem Augenblick Glaubende sein oder Angefochtene oder Zweifelnde, das Ringen mit jener Denkschwierigkeit gehört in unsern praktischen Glaubenskampf genau so hinein, wie die Arbeit ums tägliche Brot in unsern Kampf ums Dasein hineingehört.

Es ist darum ein Stück unserer praktischen Lebensaufgabe, an der Lösung dieser Schwierigkeit mit allen Mitteln zu arbeiten, die uns zur Verfügung stehen. Der religiöse Charakter dieser Arbeit legt uns die Pflicht auf, mit der größten logischen Gewissenhaftigkeit zu Werke zu gehen.

Kehren wir darum noch einmal zu den vier Thesen zurück, in denen sich das Problem der Glaubensgewißheit zusammenfassen ließ, und fragen wir uns, ob wir nicht in dieser Mauer von festineinandergefügten Sätzen, die uns von allen Seiten einzuschließen scheint, irgendeine Stelle entdecken, wo sich vielleicht ein geheimer Ausweg öffnen könnte. Daß wir Glaubensaussagen keine Gewißheit zuschreiben können, das hat ja, wie wir sahen, seinen Grund in den beiden ersten von den vier oben entwickelten Thesen. Wir können die beiden Thesen in vier Sätze zerlegen: 1. Aussagen, die über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, können niemals gewiß sein. 2. Alle Glaubensaussagen sind universal. 3. Sie gehen also über das unmittelbar Gegebene hinaus. 4. Sie können also nicht gewiß sein. Von diesen vier Sätzen lassen sich die beiden ersten auf keinerlei Weise einschränken. Die Geltung der erkenntnistheoretisch-logischen Gewißheitsregel duldet, wie wir gesehen haben, keine Ausnahme; und alle Glaubensaussagen gehen auf das Ganze, beziehen sich auf etwas, was immer und überall und für alle gilt. Wie steht es nun aber mit dem dritten Satz? Muß der Glaube, weil er auf das Ganze geht, darum auch notwendig über das unmittelbar Gegebene hinausgehen? Dieser Schluß aus der Universalität des Glaubens auf seinen die Unmittelbarkeit durchbrechenden Charakter beruht auf einer Voraussetzung, die so selbstverständlich erscheint, daß sie im Bisherigen gar nicht ausdrücklich begründet wurde. Wir setzten als selbstverständlich voraus, daß das Subjekt des Glaubens ein begrenztes Einzel-Ich ist, dem nur sein eigener Bewußseinsinhalt und der Augenblick, in dem es lebt, unmittelbar zugänglich sein kann, während alles andere, die Innenwelt der andern Subjekte und seine eigene Vergangenheit und Zukunft, jenseits seines Horizontes liegt, also nur auf dem mittelbaren Wege des Schlusses, der Erinnerung, der Vorausberechnung erreichbar ist. Gäbe es ein universales Subjekt, ein allumfassendes Ich, das mit Einem Blick alle Bewußtseinswelten, alle Räume und Zeiten übersähe, so wäre für dieses allerdings der universale Inhalt der Glaubensaussage, das was immer und überall und für alle gilt, u n m i t t e l b a r gegeben. Wenn also ein solches allumfassendes Ich eine universale Aussage machte, so wäre gegen die Gewißheit derselben von der allgemeingültigen Gewißheitsregel aus nichts einzuwenden. Nun ist ja natürlich ganz zweifellos, daß unser menschliches Bewußtsein, wie es uns zunächst in der Erfahrung entgegentritt, einen begrenzten Umfang hat. Keiner von uns kann dem andern ins Herz sehen. Wir sind alle in enge räumliche und zeitliche Grenzen eingeschlossen.

Allein wäre es nicht vielleicht möglich, daß unser begrenztes Ich in den Augenblicken des Glaubens eine Erweiterung seines Gesichtskreises erlebte und teilnähme an einem übergreifenden, allumfassenden Bewußtsein? Könnte sich nicht auf diesen seltenen Höhepunkten des Daseins ein unmittelbarer Durchblick durch alle Bewußtseinswelten, Räume und Zeiten erschließen? Nur wenn das der Fall wäre, könnte der Gewißheitsanspruch des Glaubens logisch zu Recht bestehen. Denn dann wäre die Bedingung der Unmittelbarkeit auch bei den universalen Aussagen des Glaubens erfüllt.

Das Problem der Glaubensgewißheit läßt sich also in einem einfachen Entweder-Oder zusammenfassen: Entweder die Schranken, in die unser Bewußtsein eingeschlossen ist, lassen sich nicht durchbrechen; zwischen verschiedenen Subjekten, Räumen und Zeiten besteht nur das exklusive Verhältnis, das wir im alltäglichen Leben immer voraussetzen; jeder übergreifende Zusammenhang ist ein für allemal ausgeschlossen. Dann ist eine Gewißheit um Glaubensgegenstände undenkbar. Wo eine solche auftritt, müssen wir sie für Selbsttäuschung erklären. Oder die Schranken unseres Bewußtseins lassen sich durchbrechen. Außer dem exklusiven Verhältnis, in dem wir zueinanderstehen und durch das verschiedene Räume und Zeiten voneinander geschieden sind, besteht noch eine andere Beziehung zwischen Subjekten, Räumen und Zeiten, ein übergreifender Zusammenhang. Dann ist es wenigstens möglich, daß es Glaubensgewißheit gibt, die vor dem Denken zu Recht besteht.

Nun tritt in allen höheren Religionen in irgendeiner Form der Gedanke auf: Im religiösen Erlebnis, in der Berührung mit der Gottheit, sind die Wände niedergelegt, die uns Menschen voneinander scheiden, und die raumzeitlichen Schranken aufgehoben; es ist ein Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit möglich.

Auf den beiden Höhepunkten der Religionsgeschichte, in den Upanishads, diesen letzten Erzeugnissen der Vedantareligion (1000—600 vor Chr.) und im Neuen Testament finden wir diesen Gedanken in zwei ganz verschiedenen Formen, die aber doch in dem Hauptpunkt, um den es sich hier handelt, miteinander übereinstimmen. Nach der Vedantareligion ist die Geschiedenheit der individuellen Bewußtseinskreise und jeder raumzeitliche Unterschied nur Schein, Blendwerk, angeborene Täuschung. Im höchsten Augenblick des religiösen Erlebnis durchschauen wir die Täuschung. Das Ich erkennt seine Einheit mit dem Âtman, in dem alle Unterschiede aufgehoben sind; es wird sich seiner Identität mit allen Subjekten, Räumen und Zeiten bewußt. Es gewinnt einen unmittelbaren Durchblick durch das Ganze.

Eine ganz andere Gestalt nimmt dieser Gedanke im Neuen Testament an. Hier gehört die exklusive Geschiedenheit der Subjekte nicht bloß zur Erscheinungswelt, sondern sie ist Wirklichkeit. Jede Einzelseele hat in ihrer individuellen Eigenart einen unendlichen Wert. Aber während so der Unterschied der individuellen Persönlichkeiten bestehen bleibt, stellt der Eine in allen Gläubigen lebendige „Geist" einen übergreifenden Zusammenhang her.

Gewißheit um göttliche Dinge gibt es nach urchristlicher Anschauung nur durch den „Geist". „Wer weiß, was im Menschen ist", sagt Paulus, „außer der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiß auch niemand, was in Gott

ist, außer der Geist Gottes" (1. Kor. 2, 11). Aber das, was in einem Ich vorgeht, weiß nur dieses Ich selbst unmittelbar, also mit innerer Gewißheit (οἶδεν) Bescheid. Ein zweites Ich verhält sich diesem ersten Ich gegenüber exklusiv, es kann somit nur indirekt, also durch Schlüsse aus Taten und Worten, vom Innern des ersten Ich erfahren. Soll also trotzdem Gewißheit möglich sein um das, was in Gott ist, so muß das exklusive Verhältnis der Subjekte durchbrochen werden. Paulus fährt darum fort: „Wir aber haben ... den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist" (V. 12). Es gibt also Subjekte, in denen Gottes Geist wohnt, die somit teilhaben am Selbstbewußtsein Gottes, das allein einen unmittelbaren Einblick hat in das Innere Gottes. Diese Subjekte haben ein Wissen um das Innere Gottes, das nicht nur durch Rückschlüsse aus Manifestationen Gottes zustandekommt, sondern auf direktem Wege. Damit ist zunächst das exklusive Verhältnis zwischen Gott und menschlichem Subjekt durchbrochen. Das ist aber nicht möglich, ohne daß damit zugleich das exklusive Verhältnis der menschlichen Subjekte untereinander durchbrochen wird. Das Pneuma, das den unmittelbaren Einblick in das Innere Gottes hat, ist zugleich der Christus (2. Kor. 3, 17) und als solcher die Einheit, die alle Subjekte der Gemeinde verbindet. Er ist das, was in allen Gemeindegliedern so allgegenwärtig ist, wie der Geist in den Gliedern des Leibes (1. Kor. 12, 12 ff.). Damit sind die Gemeindeglieder, wie es bei Johannes ausgedrückt wird, so untereinander eins (ἕν) wie Christus als Geist mit dem Vater eins ist (Joh. 17, 21). Infolgedessen kann kein Gegensatz und Mißverständnis zwischen Jüngern sein, jeder hat ja einen unmittelbaren Einblick in das Innerste des andern. Nationale Gegensätze, Standesunterschiede, Geschlechtsunterschiede sind aufgehoben, sie sind alle einer (εἷς), d. h. Ein Subjekt in Christus (Gal. 3, 28). Der Christus oder das Pneuma ist aber nicht nur der Einheitspunkt, in welchem der Unterschied zwischen den einzelnen Subjekten aufgehoben ist, die die Gemeinde bilden, und in welchem darum auch die räumlichen Entfernungen, welche die verschiedenen Einzelgemeinden trennen, ausgeschaltet sind, sondern er ist auch der Identitätspunkt im Wechsel der Zeit, „derselbe gestern und heute und in die Ewigkeiten" (Hebr. 13, 8), „der Seiende und, der da war, und der Kommende" (Off. 1, 4. 8), das „Alpha und das Omega" (Off. 1, 8), „der erste und der letzte" (ebd. V. 17).

Damit haben wir uns die beiden Hauptformen vergegenwärtigt, die die religiöse Überwindung der Ichschranke und der raumzeitlichen Exklusivität auf den Höhepunkten der Religionsgeschichte angenommen hat. Diese beiden Formen haben in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens mancherlei Wandlungen durchgemacht und sind in mancherlei Verbindungen miteinander getreten. Bald traten sie in Gegensatz zueinander, bald verschmolzen sie zu Mischgebilden. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, der Entwicklung nachzugehen, die die Idee eines überindividuellen schrankenlosen Bewußtseins durchgemacht hat, und zu zeigen, welche Gestalt diese Idee im mittelalterlichen Ontologismus, in der deutschen Mystik, bei Luther, bei Spinoza, bei Schleiermacher, bei Hegel und Schelling, angenommen hat. Aber es kommt uns in diesem Zusammenhang nicht auf das Vorhandensein dieser Überzeugung im menschlichen Geistesleben an, sondern auf ihre Wahrheit, auf ihr wissenschaftliches Recht.

Ist die Idee eines übergreifenden Bewußtseinszusammenhangs, die in immer neuen Formen aufgetreten ist, phantastische Schwärmerei und verschwommener Mystizismus? Oder liegt ihr eine Wahrheit zugrunde? Steht es unerschütterlich fest, daß Subjekte, Raumpunkte und Zeitpunkte nur durch ein exklusives Verhältnis voneinander geschieden sind? Oder gibt es eine Brücke, die die exklusiven Elemente miteinander verbindet? An dieser Frage hängt die Möglichkeit der religiösen Gewißheit. Denn nur wenn es einen Zusammenhang gibt, der über die Schranken der Subjektivität, des Raums und der Zeit übergreift, ist Gewißheit möglich um etwas, das immer und überall und für alle da ist.

Diese Lebensfrage der Religion läßt sich aber nicht einfach durch das Glaubenszeugnis religiöser Persönlichkeiten entscheiden. Denn solange unser Verstand es von vornherein für unmöglich erklären muß, daß ein Mensch in einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens das Ganze der Wirklichkeit mit Einem Blick durchschaut, so lange können wir uns dem Eindruck niemals unbefangen hingeben, den die weltumspannende Glaubensüberzeugung einer religiösen Persönlichkeit, wie z. B. der Person Jesu, unwillkürlich auf uns ausübt. Der Glaube einer solchen Persönlichkeit mag noch so stark und eindrucksvoll sein, dennoch können wir uns der ansteckenden Gewalt, die von ihr ausgeht, nicht mit gutem Gewissen aussetzen, solange das Bedenken zu Recht besteht, das unser Verstand gegen jeden weltumspannenden Glauben erhebt. Eine solche Deutung des Weltganzen, sagt unser Verstand, kann niemals auf Gewißheit Anspruch machen. Denn ein Mensch kann nun einmal die Grenzen seiner Subjektivität und seines raumzeitlichen Einzeldaseins nicht überfliegen. Wenn er es dennoch zu tun behauptet, so sind nur zwei Fälle möglich. Entweder er sagt mehr, als er eigentlich sagen dürfte. Er ist also nicht ganz ehrlich. Er geht dem letzten Ernst der Wahrheitsfrage aus dem Weg. Oder aber er befindet sich in einem abnormen Seelenzustand, der ihm ein Wissen um Dinge vorspiegelt, die er in Wahrheit niemals wissen kann. Die religiöse Erregung ist also verwandt mit dem Traum, dem Rausch, dem Delirium. Es gehört ja zum Wesen dieser Dämmerzustände, daß in ihnen Dinge für gewiß gehalten werden, die sich beim Erwachen als Wahnvorstellungen herausstellen und bei nüchterner Überlegung wie Nebelgebilde vor der Sonne zerfließen.

Ehe wir uns also dem Eindruck irgendeiner religiösen Persönlichkeit unbefangen hingeben können, muß eine Vorfrage beantwortet werden, nämlich die Frage, ob es überhaupt denkbar ist, daß eine über die eigene Subjektivität hinausgreifende Gewißheit nicht auf Selbsttäuschung, sondern auf Wahrheit beruht. Diese Vorfrage kann nur durch eine gründliche erkenntnistheoretische Überlegung gelöst werden.

Ist aber damit die religiöse Frage nicht „intellektualistisch mißverstanden", d. h. in eine Frage des Denkens und Wissens verwandelt? Solange uns dieser Einwand noch kommt, haben wir die Frage noch nicht klar ins Auge gefaßt, auf die wir hier eine Antwort suchen. Daß das Allerheiligste, in welchem Gott unsere Seele berührt, eine Welt für sich ist, etwas Einzigartiges, das mit nichts anderem verglichen werden kann und das darum auch jenseits aller Verstandeserwägungen liegt, diese Wahrheit hat Schleiermacher ein für allemal gegenüber jedem intellektualistischen und moralistischen Mißverständnis der Religion geltend

gemacht, und wir setzen sie auch in dieser Untersuchung als etwas allgemein Zugestandenes voraus. Die Frage, von der wir hier sprechen, betrifft aber nicht dieses Allerheiligste selbst, von dem wir reden, wenn wir von Gott zeugen. Unsere Frage bezieht sich vielmehr auf die Schwelle, die wir überschreiten müssen, wenn wir in jenes Heiligtum treten. Es handelt sich um ein Hindernis, das auf dieser Schwelle liegt und uns den Eingang versperrt. Wenn wir die Schwelle überschritten haben, stört uns dieses Hindernis nicht mehr. Nun besteht aber der praktische Kampf unseres Lebens gerade darin, daß wir uns diesen Zugang, der aus der Wirklichkeit des Alltags in das Heiligtum der Glaubenswelt führt, jeden Tag und jede Stunde neu erobern müssen. Es liegt also alles daran, daß das Hindernis beseitigt wird, das auf der Schwelle liegt, daß die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens so gelöst wird, daß unser intellektuelles Gewissen dabei zur Ruhe kommt.

II. Die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit.

7. Die erkenntnistheoretische Frage.

Wir haben die Frage zu beantworten: Ist das exklusive Verhältnis, das verschiedene Subjekte, Räume und Zeiten voneinander scheidet, die einzige Beziehung, die zwischen diesen Größen besteht? Oder gibt es noch eine andere Beziehung zwischen ihnen, einen übergreifenden Zusammenhang, in welchem die Schranken des exklusiven Verhältnisses aufgehoben sind?

Wenn wir diese Frage einfach auf Grund der alltäglichen Erfahrung beantworten wollen, so kann kein Zweifel darüber sein, was für eine Antwort wir erhalten werden. Die Erfahrung lehrt, daß die Scheidewand, die mein Bewußtsein vom Bewußtsein jedes andern Menschen scheidet, nicht durchbrochen werden kann. Ich kann einem andern Menschen nicht ins Herz sehen. Ich kann von dem, was in ihm vorgeht, immer nur auf mittelbarem Wege erfahren, indem ich aus seinen Worten und Geberden Schlüsse ziehe auf die verborgene Innenwelt, die dahinter steht. Diese selbst ist mir für immer verschlossen. Das exklusive Verhältnis, das die Bewußtseinswelten zweier Menschen voneinander trennt, besteht aber auch zwischen zwei verschiedenen Teilen der Zeitstrecke. Wenn es 9 Uhr schlägt, ist die neunte Stunde vorüber, und die zehnte beginnt. Beide Stunden können nicht gleichzeitig sein. Sie schließen sich gegenseitig aus. Wenn die zehnte Stunde begonnen hat, ist die neunte unwiederbringlich dahin. Solange aber die neunte Stunde noch nicht abgelaufen ist, ist die zehnte Stunde noch nicht da, sondern gehört noch der Zukunft an. Ähnlich steht es mit zwei verschiedenen Orten im Raum. Ich kann nicht an zwei Orten zugleich sein, sondern nur entweder am einen oder am andern. Denn jeder Teil des Raums liegt außerhalb jedes andern.

Wenn wir also dem unmittelbaren Eindruck folgen, den wir im alltäglichen Leben vom Verhältnis zwischen Subjekten, Orten und Zeiten erhalten, so kann kein Zweifel darüber bestehen, wie wir die Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Zusammenhangs zu beantworten haben. Einen solchen über alle Subjektsunterschiede und raumzeitliche Gegensätze übergreifenden Zusammenhang kann es nicht geben. Er widerspricht dem Augenschein und der alltäglichen Erfahrung. Allein damit ist die Frage noch nicht erledigt. Denn das erkenntnistheoretische Denken der Menschen ist ja eben gerade dadurch entstanden, daß man anfing, dem Augenschein und dem Zeugnis der alltäglichen Erfahrung nicht mehr ohne weiteres zu glauben, daß man den Gedanken faßte, die Wirklichkeit könnte anders sein, als wir sie sehen, sie könnte zum mindesten

noch mehr enthalten als das, was wir wahrnehmen, sie könnte dem Mond gleichen, der uns nur eine Seite zukehrt, während die andere verborgen bleibt. Dieses Mißtrauen gegen den Augenschein, das die erkenntnistheoretische Frage ins Rollen bringt, entsteht aber nicht aus krankhafter Zweifelsucht oder unter dem Einfluß philosophischer Autoritäten. Wir sind vielmehr durch Tatsachen dazu gezwungen, denen sich niemand verschließen kann. Auch der naive Mensch, der sich seinen Sinneseindrücken ganz unbefangen hingibt, merkt doch bald, daß das farbenprächtige Bild, das er erblickt, wenn er um sich schaut, nicht ein reines Spiegelbild der außer ihm liegenden Welt sein kann, sondern daß es sehr stark durch seinen eigenen Organismus mitbedingt ist. Nehmen wir irgendein Beispiel aus dem Leben, das uns das sofort deutlich macht. Wir wandern etwa über eine Alm, auf der Neuschnee gefallen ist. Betrachten wir das Schneefeld, das von der Sonne beleuchtet ist, so fallen uns die eigenartigen Färbungen auf, die es annimmt. Dort wo ein Fleck saftig grünen Rasens zwischen dem Schnee herausschaut, schimmert der Schnee rötlich (weil sattes Grün als Gegenfarbe im Auge Rot erzeugt). Jetzt tritt die Sennerin aus der Almhütte und hängt einen grellroten Rock an das aufgespannte Seil. Da schimmert dieselbe Schneefläche grünlich (weil umgekehrt sattes Rot Grün als Gegenfarbe erzeugt). Plötzlich wird das Auge durch einen Sonnenstrahl geblendet, den eine Fensterscheibe der Hütte widerstrahlt. Ich wende mich rasch ab, weil das Auge schmerzt. Aber die blendende Scheibe hat ein rötlich-grünes Reflexbildchen in meinem Auge zurückgelassen. Dieses scheint nun wie ein dunkler Klecks auf der Schneefläche hin und her zu wandern. Wer derartige Farbeneindrücke erlebt, der kann sich dem Eindruck nicht verschließen: hier hat nicht der Schnee selbst seine Farbe gewechselt; es ist auch nicht ein rötlich-grünes Etwas über die Schneefläche gekrochen. Die wechselnden Färbungen und das Reflexbildchen sind vielmehr im Auge entstanden als Folge von Reizen, denen das Auge ausgesetzt war, und wurden dann auf die Schneefläche hinausprojiziert.

Wenn wir aber auch nur in einem einzigen derartigen Fall einmal ein Mißtrauen gegen die Objektivität unserer Sinneseindrücke gefaßt haben, so haben wir damit den folgenschweren Schritt getan, der den Stein der erkenntnistheoretischen Frage ins Rollen bringt. Wir haben den Gedanken gefaßt: Das Bild der Außenwelt, das sich unserem Bewußtsein aufdrängt, hat Qualitäten (z. B. die Farben), die offenbar nicht den Dingen selbst anhaften, sondern die in uns selbst erzeugt sind. Das Weltbild, das uns in der alltäglichen Erfahrung vor Augen tritt, ist also nicht ein einfaches Abbild, eine Wiederholung der Wirklichkeit, die außer uns liegt. Es ist vielmehr ein Produkt aus zwei Faktoren. Der eine Faktor ist die Außenwelt, die unsere Sinne affiziert. Der andere Faktor ist unsere sinnliche Organisation. Diese antwortet auf die Reize, die von außen kommen, mit Empfindungen und Vorstellungen, wie eine Harfe, wenn ihre Saiten berührt werden, mit Tönen darauf antwortet. Damit ist die grundsätzliche Unterscheidung gemacht zwischen der Welt, wie sie ist, und der Welt, wie sie erscheint. Nur die Erscheinungswelt ist unmittelbar gegeben. Die Welt an sich, die dahinter steht, läßt sich nur mittelbar erschließen. Denn sie ist nur eine der beiden Ursachen, die zusammenwirken müssen, um die Erscheinungswelt hervorzubringen.

Um die erkenntnistheoretische Reflexion in Gang zu bringen, dazu genügt vollständig, wenn uns irgendeine harmlose alltägliche Veranlassung den Gedanken nahegelegt hat, etwas, das sich in der Außenwelt zu befinden scheint, sei in uns selbst entstanden und erst hinterher hinausprojiziert worden. Der Anlaß kann etwa die Tatsache sein, daß es „farbenblinde" Menschen gibt, die eine rote Signalscheibe von einer grünen nicht unterscheiden können, in deren Auge also die Außenwelt ein anderes Farbenbild erzeugt als im Auge normaler Menschen. Oder es kann uns die alltägliche Beobachtung zu denken geben, daß dieselbe Landschaft völlig anders aussieht, je nachdem ich sie mit bloßem Auge oder durch eine Brille oder ein Zeiß-Glas betrachte. Sobald einmal aus irgendeinem derartigen Anlaß die Entdeckung gemacht ist, daß etwas, was draußen erscheint, sich möglicherweise nicht wirklich draußen befindet, sondern hinausprojiziert ist, hat ein Denkprozeß begonnen, der, wenn er nicht erlahmt oder willkürlich stillgelegt wird, unaufhaltsam weitergeht und alle Stadien der erkenntnistheoretischen Entwicklung durchläuft, bis zum Kantischen Kritizismus, ja noch über ihn hinaus. Denn wenn auch nur die Möglichkeit vorhanden ist, daß ein Phänomen der Außenwelt, das in voller Objektivität vor unsern Augen auftaucht, nur eine Vergegenständlichung eines innern Vorgangs ist, dann ist nicht einzusehen, warum nur dieses eine Phänomen, bei dem wir zufällig zuerst dahintergekommen sind, auf diese Weise entstanden sein soll. Es gibt dann kein Element der Außenwelt mehr, das wir unbesehen als real hinnehmen dürften. Jedes steht unter dem Verdacht, von innen her erzeugt zu sein. Jedes muß grundsätzlich darauf untersucht werden, ob es nicht durch Projektion, durch Verlegung eines Reizes von innen nach außen entstanden ist.

Mit dem Erwachen des Mißtrauens gegen irgendeinen Sinneseindruck hat schon der naive Realismus aufgehört, und die erste Stufe der erkenntnistheoretischen Reflexion ist erreicht. Die nächste Stufe ist die Anschauung, die das Mißtrauen gegen die Sinnesqualitäten überhaupt auf einen einheitlichen, wissenschaftlich begründeten Ausdruck bringt. Diese Anschauung entstand im 18. Jahrhundert auf Grund der neuen Physik und Physiologie der Sinnesorgane. Die Wirklichkeit selbst, sagte man, ist eine im unendlichen Raum verteilte Stoffmasse. Diese besteht entweder aus kleinsten Körperchen, die sich bewegen, oder aus einem Fluidum, das sich in Schwingung befindet. Die bewegte Stoffmasse, die die wahre Wirklichkeit ist, hat weder Farbe noch Licht, sie klingt nicht und riecht nicht. Alle diese Qualitäten entstehen nur in unsern Sinnesorganen, die von Luft- und Ätherschwingungen getroffen werden und auf diese Reize in ihrer Sprache antworten, oder anders ausgedrückt mit der jedem Organ eigentümlichen „spezifischen Energie" darauf reagieren.

Wenn diese zweite Stufe der erkenntnistheoretischen Reflexion einmal erreicht ist, so führt sie mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zur dritten Stufe weiter, nämlich zu Kants transzendentaler Ästhetik. Der Raum, den die bewegte Materie erfüllt, wurde auf der zweiten Stufe ohne nähere Prüfung als reale Ordnung der Außenwelt angesehen. Ebenso galt die Zeit, in der sich die Bewegungen der Materie vollziehen, als reale Ordnung aller Veränderungen, die die Außenwelt durchmacht. Nur die Sinnesqualitäten, mit denen unsere Empfindung die räumlichen Gebilde und ihre zeitlichen Veränderungen umkleidet,

gehörten der Erscheinungswelt an. Nun mußte die Frage entstehen: Woher wissen wir, daß Raum und Zeit Ordnungen der Außenwelt sind? Könnten sie nicht ihren Ursprung in uns selber haben? Daß das Letztere der Fall ist, zeigt eine einfache Überlegung. Wären Raum und Zeit Ordnungen der Außenwelt, so müßten wir von ihrem Dasein und ihren Gesetzen auf demselben Wege erfahren, auf dem uns auch alle andern Wirklichkeiten und Gesetze der Außenwelt (z. B. die Körper und ihre Bewegungsgesetze) zum Bewußtsein kommen, nämlich durch Eindrücke, die unsere Sinne affizieren. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Denn 1. Wenn wir irgend einen räumlichen Gegenstand, z. B. ein Haus, wahrnehmen wollen, so muß uns die Raumanschauung selbst, die Anschauungsform des Raums, immer schon gegeben sein. Nur dann können wir das Haus lokalisieren und das räumliche Verhältnis aller seiner Teile zueinander feststellen. Die Raumanschauung macht also jede räumliche Erfahrung, also jeden Eindruck, den wir von der Außenwelt empfangen, erst möglich. Sie kann also nicht selbst durch einen Eindruck von der Außenwelt entstanden sein. Dasselbe gilt von der Zeitanschauung. 2. Wenn unsere Kenntnis der Gesetze des Raums, d. h. der geometrischen Sätze, durch Eindrücke von der Außenwelt entstanden wäre, also aus Erfahrung stammte, so könnten wir über die Geltung dieser Gesetze nur soweit Gewißheit haben, als wir diese durch Beobachtung feststellen könnten. Unsere Gewißheit um die Geltung dieser Sätze reicht aber weit über das Gebiet hinaus, das unserer Beobachtung zugänglich ist. Auch wenn wir niemals in Australien gewesen sind, zweifeln wir doch keinen Augenblick daran, daß auch dort die gerade Linie die kürzeste Entfernung zwischen zwei auf einer Ebene gelegenen Orten ist. Ja wir sind überzeugt, daß auch in den entlegensten Regionen des Weltraums, die kein menschliches Fernrohr erreicht, sich zwei Parallelen niemals schneiden können. Diese Gewißheit um die räumlichen Verhältnisse an jeder Stelle des unendlichen Raums, ganz einerlei, ob diese Stelle innerhalb oder außerhalb unseres Erfahrungsbereichs liegt, ist nur verständlich, wenn unsere Kenntnis dieser Verhältnisse überhaupt nicht auf Erfahrung beruht, sondern vor aller Erfahrung, d. h. a priori gegeben ist.

Raum und Zeit sind also offenbar nicht Eigenschaften der Welt, wie sie an sich ist, sondern Anschauungsformen, in die wir den Stoff einordnen, der uns aus der Wirklichkeit zuströmt. Das ist der Standpunkt, den Kant in der transzendentalen Ästhetik vertritt.

Schauen wir noch einmal auf die 3 Stufen zurück, die die Erkenntnistheorie bis zu Kant durchlaufen hat! Die erste Stufe entstand dadurch, daß man aus irgendeinem Grunde aufhörte, seinen Sinnen ohne weiteres zu trauen, daß man mit der Möglichkeit rechnete, die Welt könnte anders sein, als sie unsern Sinnen erscheint. Auf der zweiten Stufe wurde dieser Zweifel an den Sinneseindrücken zu einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung ausgebildet. Alle Sinnesqualitäten sind subjektiv. Nur die Körperwelt, wie sie abgesehen von den Sinnesqualitäten ist, in ihrer räumlichen Form und ihrer zeitlichen Veränderung, hat objektive Realität. Auf der dritten Stufe wird auch die Realität dieser raumzeitlichen Form der Körperwelt in Frage gestellt, und es bleibt nur ein raumloses und zeitloses x als Ding an sich zurück.

Wenn wir die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Reflexion bis

zu diesem Punkt überschauen, den sie in Kant erreicht hat, so sehen wir deutlich, daß diese Entwicklung einem einheitlichen Gesetz gehorcht. Sie gleicht dem Vormarsch eines siegreichen Heers, der nicht zum Stillstand kommen kann, bis der Gegner aus seinen letzten Stellungen herausgeworfen ist. Sobald der naive Realismus, das unbedingte Vertrauen auf die Wahrheit der Sinneseindrücke, auch nur an einer Stelle durchbrochen ist, ist kein Halten mehr. Die Erkenntniskritik drängt den naiven Realismus Schritt für Schritt zurück, nimmt ihm ein Gebiet ums andere ab und kann nicht zur Ruhe kommen, bis das letzte Stück erobert ist und die naive Betrachtungsweise ihre letzte Position aufgegeben hat.

Aber Hand in Hand mit diesem siegreichen Vormarsch der Kritik und dem Zurückweichen des naiven Realismus geht noch eine zweite Veränderung, die fast noch wichtiger ist, als die erste. Indem das Bild der wirklichen Welt unter dem Einfluß der kritischen Reflexion immer mehr verblaßt, immer farbloser und unbestimmter wird, macht auch die Fragestellung, von der dieser ganze Denkprozeß ausgegangen war, eine eigentümliche Veränderung durch. Die erkenntnistheoretische Überlegung hatte mit der Frage begonnen: Ist die Welt draußen wirklich so, wie sie sich drinnen in meinem Kopf malt? Oder ist ein Teil von dem, was draußen zu sein scheint, in Wahrheit drinnen? Auch im zweiten Stadium des kritischen Prozesses wurde diese einfache Unterscheidung zwischen Drinnen und Draußen noch festgehalten, wenn auch die Welt draußen, nachdem man ihr alle Qualitäten genommen hatte, zu einer dunklen farblosen Masse herabgesunken war, von der man sich kein anschauliches Bild mehr machen konnte. Die entscheidende Wandlung der Fragestellung trat aber im dritten Stadium ein. Wenn der Raum selbst nur eine Anschauungsform ist, die an den Stoff der Wirklichkeit herangebracht wird, so kann man in der Erkenntnistheorie überhaupt nicht mehr von Drinnen und Draußen sprechen. Denn das Verhältnis von Drinnen und Draußen ist ja eine räumliche Beziehung, die, wie alle räumlichen Verhältnisse, nur innerhalb der Erscheinungswelt gilt. An die Stelle von Drinnen und Draußen muß eine neue Unterscheidung treten, die von der Raumanschauung völlig losgelöst ist. In Kants „Kritik der reinen Vernunft" steht auf der einen Seite das Ding an sich, ein raumloses und zeitloses x, von dem wir uns keinerlei Vorstellung machen können. Auf der andern Seite steht das denkende Subjekt (das Ich der transzendentalen Apperzeption). Dieses empfängt zunächst den Stoff, der ihm aus der Welt, wie sie an sich ist, zuströmt. Es faßt ihn in zwei Formen der rezeptiven Sinnlichkeit, die Form „des äußeren Sinnes", den Raum, und die Form „des inneren Sinnes", die Zeit. Damit sich hier nicht wieder die irreführende räumliche Anschauung einschleicht, sagen wir vielleicht einfacher und präziser: Die dreidimensionale Form und die eindimensionale Form. Dem so empfangenen Erfahrungsstoff gegenüber setzt dann die „Spontaneität" des denkenden Subjekts ein. Der Verstand „denkt" den Erfahrungsstoff, der durch die Anschauung „gegeben" ist, ordnet ihn in seine Kategorien. Nur durch diese Verbindung von Anschauungsform und Verstandeskategorie, von Gegebensein und Gedachtwerden kommt gegenständliche Erfahrung zustande.

An die Stelle der früheren Unterscheidung zwischen Drinnen und Draußen, Innenwelt des menschlichen Subjekts und Außenwelt ist also bei Kant die

höhere Unterscheidung getreten zwischen „Erscheinungswelt" und „noumenaler Welt", also zwischen der „Sinnlichkeit" und den „Verstandeskategorien" des denkenden Subjekts auf der einen Seite, in welchen sich die Zusammenschau und die „Synthesis" des Erfahrungsstoffs vollzieht, und dem Ding an sich auf der andern Seite.

Ist mit dieser Anschauung Kants die erkenntnistheoretische Reflexion zum Ziel gekommen? Ist der naive Realismus aus seiner letzten Stellung verdrängt? Und ist die Wandlung der erkenntnistheoretischen Fragestellung zum Abschluß gekommen, die mit der allmählichen Verdrängung des naiven Realismus Hand in Hand geht? Offenbar nicht. Denn auch bei Kant ist der naive Realismus noch nicht völlig überwunden. Auch in Kants Anschauung gibt es noch einen Punkt, wo er seinem Erkenntnisvermögen unbefangen traut, ohne die Kompetenz desselben kritisch zu prüfen. Sowohl bei der erkenntnistheoretischen Fragestellung als bei der Lösung dieser Frage geht Kant von einer Voraussetzung aus, die ihm selbstverständlich erscheint. Er stellt dem denkenden Subjekt das Ding an sich gegenüber und fragt, wie sich die Erfahrungswelt des denkenden Subjekts zum Ding an sich verhält, ob sie nur Erscheinungswelt oder Erkenntnis des Dings an sich ist. Denkendes Subjekt auf der einen Seite, Ding an sich auf der andern, beide durch die Beziehung des Erkenntnisvorgangs miteinander verbunden, das sind die beiden Grundpfeiler, die das Kantische System tragen. In der „Kritik der reinen Vernunft" bleibt das Ding an sich dem denkenden Subjekt völlig unerreichbar. In der „Kritik der praktischen Vernunft" wird ein schmaler Eisensteg gebaut, der in kühnem Bogen über den Strom der entgegengesetzten Erfahrung hinüberführt ans andere Ufer. Das autonome Subjekt erlebt im Bewußtsein seiner Freiheit unmittelbar das Dasein der noumenalen, überräumlichen und überzeitlichen Welt. Aber wie auch immer das Verhältnis zwischen Subjekt und Ding an sich bestimmt wird, immer wird das Dasein dieser beiden Wirklichkeiten und die Beziehung zwischen ihnen als etwas Gegebenes vorausgesetzt. Es wird immer nur gefragt, ob wir diese beiden Wirklichkeiten so erkennen können, wie sie an sich sind. Bei beiden wird diese Frage verneint. Wir erkennen das Ding an sich nur so, wie es uns in der Form des äußeren Sinnes erscheint. Wir erkennen aber auch unser eigenes Ich nicht so, wie es an sich ist, sondern nur so, wie es uns in der Form des inneren Sinnes erscheint. Abgesehen von diesem Erscheinungsbild, in welchem wir „uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden", gibt es allerdings noch einen unmittelbaren Weg, auf dem das denkende Subjekt seiner selbst inne wird. Im Denkakt wird es seiner selbst bewußt. Aber auch in diesem Selbstbewußtsein gewinnt das denkende Subjekt keinen Einblick in sein eigenes Wesen und seine Beschaffenheit. Es wird nur seiner Existenz bewußt. In der transzendentalen Apperzeption bin ich mir „bewußt, nicht, wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin"[1]. Die zwei Grundpfeiler des Kantischen Systems, das Ich und das Ding an sich, stehen also beide im Nebel. Von beiden kann man nur sagen, daß sie sind, nicht

[1] Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von K. Vorländer. Halle a. S., O. Hendel, S. 159.



was sie sind und wie beschaffen sie sind. Woher wissen wir denn dann überhaupt, daß Ich an sich und Ding an sich zwei voneinander unterschiedene Wirklichkeiten sind und daß unser Erkennen eine Tätigkeit ist, die das Ich ausübt und die, wenigstens der Absicht nach, auf das von ihm unterschiedene, ihm gegenüberstehende Ding an sich gerichtet ist? Beim Erkenntnisvorgang verhält sich ja nach Kant das denkende Subjekt einesteils „rezeptiv". Es wird „affiziert" von Eindrücken, die nicht aus ihm selbst, sondern aus der Richtung des Dings an sich kommen. Anderteils besitzt es „Spontaneität", ist also imstande, das von dort her Empfangene aktiv zu verarbeiten. Was Kant hier über das aktive und passive Verhalten des Subjekts dem Erfahrungsstoff gegenüber sagt, das gehört offenbar nach seiner Meinung nicht bloß zum Erscheinungsbild des Subjekts. Das Subjekt *erscheint* nicht bloß als ein Ich, das sich aktiv und passiv verhält. Nein, es verhält sich wirklich so. Die aufnehmende und verarbeitende Tätigkeit ist nicht bloß eine Tätigkeit des Subjekts, wie es erscheint, sondern des Subjekts, wie es an sich ist. Wenn mir diese Tätigkeiten meines Geistes zum Bewußtsein kommen, so habe ich damit also einen Einblick getan in das innerste Wesen des Ich an sich. Ich habe nicht bloß erkannt, daß ich bin, sondern auch, daß ich mich vermöge der Anschauungsformen und Denkkategorien, die meinem Geist innewohnen, nach bestimmten Gesetzen rezeptiv und aktiv zu der Wirklichkeit verhalte, die mich affiziert. Ich verhalte mich also zum innersten Wesen meines eigenen Ich nicht bloß so, wie zu einem Bergwerkschacht, aus dessen Tiefen ich von außen her ein dumpfes Dröhnen und Hämmern höre, so daß ich weiß, daß da ein Schacht ist, in dem irgendetwas gearbeitet wird. Nein, ich kann in diesen Schacht einfahren und von innen her beobachten, wie das Erz geschürft und durch Fördermaschinen ans Tageslicht gebracht wird.

Woher weiß Kant, daß ich bei diesem Bewußtsein, aus der Außenwelt etwas zu empfangen und es dann nach bestimmten Gesetzen zu verarbeiten, in der Tat einen Blick in die innerste Werkstatt meines eigenen Ich tue, daß ich dabei meinem eigenen Wesen wirklich auf den Grund gekommen bin und mich selbst sehe, nicht bloß so, wie ich mir erscheine, sondern wie ich wirklich bin? Auf diese Frage gibt Kant keine Antwort. Sie scheint ihm gar nicht gekommen zu sein. Hier stoßen wir also auf einen Rest von naivem Realismus bei Kant. Kant gleicht einem Bergwerksverständigen, der in den tiefsten Schacht des denkenden Menschengeistes hinabsteigt. Er geht durch die Stollen, in denen geschürft wird und sieht, wie das Erz auf die Karren verladen und durch besondere Maschinen nach oben ans Tageslicht gefördert wird. Dieser Einblick in den innersten Betrieb des Bergwerks setzt ihn in Stand, den Wert des Materials zu beurteilen, das auf diese Weise zutage kommt. Aber während er so die Ergebnisse, die die menschliche Erkenntnis zutage fördert, streng auf ihren Wahrheitswert prüft, nimmt er die Eindrücke, die er unten im Schacht vom Betrieb des Bergwerks selbst gewonnen hat, völlig unbefangen und kritiklos hin. Er traut seinen Augen ohne weiteres, während er sich durch eigene Anschauung einen Überblick über die Arbeit verschafft, die in der innersten Werkstatt des denkenden Geistes geleistet wird. Er hält es nicht für nötig, die Sehkraft seines inneren Auges zu prüfen, das ihm die mannigfaltigen Tätigkeiten seiner eigenen An-

schauungsformen, seines Verstandes und seiner Vernunft aufschließt. Er fragt nicht, ob der Eindruck der Wahrheit entspricht, der sich uns beim Einblick in unser Inneres mit so elementarer Gewalt aufdrängt, daß unserem Ich ein von ihm verschiedenes Nicht-Ich gegenübersteht, von dem das Ich affiziert wird.

Aber diese Gegenüberstellung von Ich und Ding an sich ist nicht das einzige, was Kant in naivem Realismus voraussetzt. Es kommt noch etwas hinzu, das für uns in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit ist. Vom Ding an sich, das dem Ich an sich gegenübersteht, spricht Kant immer nur in der Einzahl. Er spricht vom Ding an sich, nicht von Dingen an sich, in dem richtigen Gefühl, er würde schon eine verbotene Kenntnis der Dinge an sich verraten, wenn er in der Mehrzahl von ihnen spräche, und er würde damit die Kategorie der Vielheit auf sie anwenden, die ja nur innerhalb der Erscheinungswelt gilt. Anders hält er es mit dem Ich an sich. Das Ich der transzendentalen Apperzeption, in dessen ursprünglichem Verbindungsakt die ganze Erfahrung wurzelt, verwirklicht sich in einer Vielheit von denkenden Subjekten. Wo Kant von den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens redet, spricht er darum von ihnen immer als von einem gemeinsamen Besitz, an dem viele einzelne Personen teilnehmen. So, wenn er z. B. sagt: „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens *unserer* selbst und *unseres* inneren Zustandes ... Wenn wir von *unserer* Art, *uns* selbst innerlich anzuschauen ... abstrahieren, so ist die Zeit nichts ... Und da *unsere* Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann *uns* in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte"[1]. In derartigen Stellen spricht Kant fortwährend im Namen einer Mehrheit von unterschiedenen Einzelsubjekten, die die Anschauungsformen in sich tragen. Und er spricht dabei offenbar nicht vom Erscheinungsbild der Subjekte, das dem inneren Sinn vorschwebt, sondern er spricht von den Subjekten selbst, wie sie an sich sind. Er wendet auf die Subjekte, wie sie an sich sind, ganz unbefangen die Kategorie der Quantität an und bringt sie unter die Verstandesbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit. Auch dort, wo er im Abschnitt über die Paralogismen der reinen Vernunft die rationale Vorstellung zerschlägt, die Seele sei eine einfache Substanz, kommt er nicht auf die Frage, ob man dann überhaupt noch von einer Vielheit von Seelen sprechen dürfe.

Hier stehen wir also vor einem zweiten Rest von naivem Realismus bei Kant, der eng mit dem ersten zusammenhängt. Nehmen wir die beiden Voraussetzungen zusammen, die Kant kritiklos hinnimmt, die Gegenüberstellung von Ich und Ding an sich einerseits und die Vielheit unterschiedener Subjekte andererseits, so ergibt sich aus beiden zusammen ein einheitliches Vorstellungsbild. Einer Vielheit von einander geschiedener Subjekte steht ein einheitliches Ding an sich gegenüber. Mit diesem haben sich die Subjekte vermöge ihrer gemeinsamen Anschauungs- und Denkformen auseinanderzusetzen. Diese Beziehung der vielen denkenden Subjekte auf den gemeinsamen Gegenstand, den sie alle erkennen möchten, ist das festliegende Schema, das Kant bei allen Fragen, die er stellt, und bei den Lösungen dieser Fragen, immer als selbstverständlich

[1] Kant, a. a. O. S. 80 ff. Die Sperrungen stammen von mir.

voraussetzt. Die grundlegende Unterscheidung zwischen Urteilen, die wir a priori, d. h. vor aller Erfahrung in unserem „Gemüte" vorfinden, und Erkenntnissen, die uns a posteriori, also nur auf dem Wege der Erfahrung zufließen, ist auf der stillschweigenden Voraussetzung aufgebaut, daß auf der einen Seite ein objektiver Weltinhalt steht, auf der andern Seite eine Vielheit denkender Wesen, in deren Bewußtsein jener Weltinhalt wie in offene Gefäße einströmt. Wir wollen diese Gegenüberstellung von Ding und Vernunftwesen, dieses festliegende Schema, in dem sich Kant bei allen seinen Fragestellungen immer bewegt, der Kürze halber das Ich-Ding-Schema nennen.

Nicht daß Kant überhaupt an die Realität dieses Schemas glaubt, ist das Verwunderliche; die kritische Reflexion könnte ihn ja bei diesem Schema zu einem positiven Ergebnis geführt haben. Was auffällt, ist vielmehr, daß ihm dieses Schema so selbstverständlich ist, daß er es gar nicht für nötig hält, es einer kritischen Reflexion zu unterwerfen. Er kommt gar nicht auf den Gedanken, es zu rechtfertigen. Er spricht überhaupt nicht darüber. Bei jedem Menschen, besonders aber bei einem Denker, ist fast noch wichtiger als das, was er sagt, das, was er nicht sagt, weil es sich für ihn von selbst versteht. Das ist das, was er am festesten glaubt, so fest, daß er es für überflüssig hält, es zu verteidigen. Eine solche selbstverständliche Voraussetzung, die keiner Verteidigung bedarf, ist offenbar für Kant das Ich-Ding-Schema. Der Grund dafür, daß er es kritiklos als Wirklichkeit hinnimmt, kann ja nicht der sein, daß alle Menschen mit gesundem Menschenverstand an diesem Schema festhalten, daß alles in ein sinnloses Chaos zusammenstürzen würde, wenn wir aufhören wollten, von unserem eigenen Bewußtsein andere vernünftige Wesen und eine objektive Welt zu unterscheiden. Denn daß eine Anschauung die notwendige und unvermeidliche Grundlage jeder möglichen Erfahrung ist, das ist ja für Kant sonst kein Grund, diese Anschauung unbesehen als Abbild der Wirklichkeit hinzunehmen. Im Gegenteil. Die Unvermeidlichkeit der Raum- und Zeitanschauung, die Unmöglichkeit, aus ihr herauszutreten, ist für Kant nur ein Grund mehr, diese Anschauung als eine Form unseres Bewußtseins anzusehen, die uns überall hin begleitet, ohne die wir uns nichts vergegenständlichen können, die aber trotzdem nichts mit dem Wesen der Dinge selbst zu tun hat. Um so auffallender ist es, daß Kant die kritische Methode, die er auf die Raum- und Zeitanschauung anwendet, nicht auch auf das Ich-Ding-Schema überträgt, das eine ebenso unvermeidliche Grundlage jeder möglichen Erfahrung bildet, wie Raum und Zeit.

Wir stehen hier also offenbar vor einem letzten Rest von naivem, völlig unkritischem Denken bei Kant, vor einem letzten Fundament seines Gedankenbaus, das die ruhelos brandende Welle seiner Kritik noch nicht unterspült hat. Er nimmt hier etwas, das sich ihm unmittelbar aufdrängt, genau so naiv als objektive Wahrheit hin, wie der naive Realismus die Sinneseindrücke als wahr hinnimmt, ohne zu fragen, ob es sich dabei um Wirklichkeit oder nur um eine notwendige Form des Bewußtseins handelt.

Daraus folgt aber, daß Kants Vernunftkritik nicht die letzte Stufe der erkenntnistheoretischen Reflexion sein kann. Kants System drängt mit innerer Notwendigkeit über sich selbst hinaus. Denn wenn der naive Realismus auch nur an einer Stelle durchbrochen ist, wenn wir aus der „Unschuld der Sinne"

herausgefallen sind, ist ein Denkprozeß ausgelöst, der nicht zur Ruhe kommen kann, bis er auch das letzte Fundament der naiven Lebensanschauung in Frage gestellt hat. Die Entwicklung des Denkens führt also mit Notwendigkeit noch um einen Schritt über Kant hinaus. Mit Kant war die erkenntnistheoretische Reflexion in das dritte Stadium eingetreten. Er hatte erkannt, daß Raum und Zeit nicht zum Wesen der Dinge selbst gehören, sondern Anschauungsformen des Bewußtseins sind. Nun müssen wir noch einen vierten Schritt tun und die kritische Methode vollends auf den letzten Rest der naiven Weltbetrachtung, auf das Ich-Ding-Schema, anwenden. Erst wenn dieses letzte Bollwerk des naiven Realismus gefallen ist, das bei Kant noch stehen geblieben war, ist der Denkprozeß zum Abschluß gekommen, der mit dem Zweifel an der Wahrheit der Sinneseindrücke begonnen hatte. Dieser letzte Schritt des menschlichen Denkens ist der schwerste von allen. Denn er bedeutet einen radikalen Umsturz der Fundamente, auf denen alle bisherigen Systeme gebaut waren. Schon bei den drei bisherigen Stufen der erkenntnistheoretischen Entwicklung ging ja, wie wir sahen, mit dem allmählichen Zurückweichen des naiven Realismus eine zweite Veränderung Hand in Hand, die noch wichtiger war als die erste, nämlich eine Umwandlung der Grundbegriffe, von denen die ganze erkenntnistheoretische Fragestellung ausging. Schon mit der Verlegung der Sinnesqualitäten ins menschliche Gehirn hatte die „Außenwelt" ihre Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit verloren. Die Außenwelt war zu einer farblosen, klanglosen Masse geworden, die in ewige Nacht gehüllt ist. Mit Kants transzendentaler Ästhetik zerfloß auch dieses schattenhafte Bild der Außenwelt vollends in nichts. Da die Raumverhältnisse zur Erscheinungswelt gehörten, hatte es überhaupt keinen Sinn mehr, von Draußen und Drinnen zu sprechen. Es war nur noch eine bildliche Redeweise, wenn man jetzt noch fragte, ob wir unsere Erkenntnisse von außen empfangen, oder ob wir sie in uns selbst vorfinden. Ich und Ding standen einander nicht mehr räumlich gegenüber. Sie konnten nur noch inhaltlich voneinander unterschieden werden. Aber man hatte in diesem dritten Stadium der Reflexion wenigstens noch diese klare Unterscheidung zwischen den Vernunftwesen untereinander und zwischen ihnen und dem Ding an sich. Diese Unterscheidung bildete einen sicheren Anhaltspunkt für die erkenntnistheoretische Fragestellung. Sie war wie ein klares Sternbild, an dem man sich in dunkler Nacht, wenn alles andere unsicher geworden war, doch immer noch orientieren konnte. Aber nun soll dieser Ausgangspunkt der ganzen bisherigen Problemstellung selbst der kritischen Reflexion unterworfen werden. Der Sinn der Frage, von der alles bisherige Denken ausging, ob wir es bei einer Erkenntnis mit der objektiven Wirklichkeit oder nur mit unserem eigenen Bewußtsein zu tun haben, soll selbst in Frage gestellt werden. Damit ist das Denken vor eine ganz neue Aufgabe gestellt. Es gilt einen Punkt zu suchen, der außerhalb des Gegensatzes zwischen Ich, Du und Welt läge, von dem aus es möglich wäre, diesen letzten Gegensatz, der das bisherige Denken trug, aus den Angeln zu heben. Alles, was bisher über Kant hinaus gedacht worden ist, war ein Suchen nach diesem Punkt außerhalb, nach einer Denkmethode, die nichts mehr voraussetzt, sondern hinter die letzte Voraussetzung aller bisherigen Systeme denkend zurück geht. Schleiermachers Indifferenzpunkt zwischen Bewußtsein und Sein,

Fichtes absolutes Ich, Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung, Vaihingers Als Ob, Husserls Phänomenologie sind lauter Ansätze zu diesem letzten Schritt des Denkens, lauter Versuche, den Punkt zu finden, der jenseits der letzten Voraussetzung liegt, und von ihm aus das Ganze der menschlichen Vorstellungswelt aus den Angeln zu heben. Aber alle diese Versuche haben gezeigt, daß der Schritt, der hier gewagt werden soll, beinahe über die Kraft des menschlichen Geistes geht. Sobald die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand in Frage gestellt ist, verliert unser Denken seinen letzten Halt. Sobald wir im Ernst versuchen, aus dieser letzten Voraussetzung herauszutreten, ist es uns, als schwände uns der Boden unter den Füßen; wir werden von einem eigentümlichen Schwindelgefühl befallen, fürchten, ins Bodenlose zu stürzen und greifen darum unwillkürlich nach irgendeinem Geländer, d. h. wir führen insgeheim irgendeine der Voraussetzungen wieder ein, die wir ja gerade aufgeben wollten. Vaihinger z. B., einer der letzten, die den Schritt gewagt haben, faßt auch das Verhältnis von Ich und Gegenstand als eine notwendige „Fiktion" auf, ähnlich dem Koordinatensystem, das wir annehmen, um eine Kurve zu bestimmen. Damit ist er hinter das allem Denken zugrundeliegende Schema zurückgegangen. Aber es gelingt ihm nicht, in dieser Region, die außerhalb der letzten Voraussetzung liegt, auch nur einen Schritt vorwärts zu tun, ohne die Voraussetzungen des herkömmlichen Denkens insgeheim wieder einzuführen. Denn das Subjekt-Objekt-Schema ist für ihn nun, wie alle andern Fiktionen, eine zum Leben des Menschen notwendige Vorstellung, also eine vitale Einrichtung des menschlichen Organismus, die ihm den Kampf ums Dasein erleichtert. Diese biologische Erklärung der Fiktion setzt aber voraus, daß die Entwicklung der organischen Welt, die in Raum und Zeit und nach dem Kausalgesetz verläuft, nicht selbst wieder eine Fiktion, sondern Wirklichkeit ist. Sonst wird der Begriff der Fiktion selbst zur Fiktion, und die ganze Fiktionstheorie fällt in sich zusammen. Wir sehen also an Vaihingers Philosophie besonders deutlich, wie schwer es auch den radikalsten Geistern wird, wirklich voraussetzungslos zu denken.

Dennoch kann die Denkbewegung nicht zur Ruhe kommen, bis die kritische Reflexion auf ihrem siegreichen Vormarsch vollends die letzte Festung des naiven Realismus erobert hat, die von Kant her noch stehen geblieben war. Und gerade dieses letzte Stadium der Reflexion, in dem wir jetzt mitten inne stehen, ist von entscheidender Bedeutung für die religiöse Weltanschauung. Erst wenn der Rückgang hinter das Ich-Ding-Schema gelungen ist, kann die Entscheidung darüber fallen, ob religiöse Gewißheit möglich ist. Schon mit Kants transzendentaler Ästhetik war eine Fessel gesprengt, die jede Glaubensgewißheit von vorn herein unmöglich gemacht hatte. Solange Raum und Zeit zum Wesen der Dinge gerechnet wurden, war es undenkbar, die raumzeitlichen Grenzen zu überfliegen, in die alles Erleben eingeschlossen war, und einen Durchblick durch das Ganze der raumzeitlichen Unendlichkeit zu gewinnen. Erst wenn Raum und Zeit als Formen des Bewußtseins erkannt sind, hinter die ein Rückgang möglich ist, kann es eine Beziehung zum Wesen der Dinge geben, in der die Schranke des exklusiven Gegensatzes zwischen hier und dort, vorher und nachher aufgehoben ist und sich der Blick ins Unendliche erweitert. Aber auch wenn es gelungen ist, hinter die raumzeitlichen Gegensätze zurückzugehen, so sind damit

die letzten Mauern noch nicht niedergelegt, die der Glaubensgewißheit im Wege stehen, die Mauer, die mich vom Bewußtsein jedes andern Subjektes trennt, und die Mauer, die jedes Bewußtsein vom Ding an sich scheidet. Solange diese Mauern nicht unterminiert sind, können wir mit allen überräumlichen und überzeitlichen Glaubensaussagen doch niemals über unsere eigene Subjektivität hinauskommen. Alles, was jenseits unseres eigenen Bewußtseins liegt, also sowohl das Seelenleben der andern Subjekte, als die Welt, wie sie, abgesehen von unserem Bewußtsein, an sich ist, läßt sich dann nur auf mittelbarem Wege erschließen. Es kann also niemals eine sichere Aussage darüber gemacht werden.

Die Möglichkeit der Glaubensgewißheit hängt also davon ab, ob es gelingt, die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Reflexion zum Abschluß zu bringen und die kritische Methode, die Kant auf Raum und Zeit angewandt hatte, auch auf das Ich-Ding-Schema zu übertragen.

8. Zeno und Kant.

Wir müssen also die Frage aufwerfen: Ist das exklusive Verhältnis zwischen Ich, Du und Gegenstand eine absolute Wirklichkeit, die zum Wesen der Dinge gehört? Oder ist sie nur eine Form der Erscheinungswelt, hinter die zurückgegangen werden kann, eine Anschauungsform, wie nach Kant Raum und Zeit Anschauungsformen sind?

Es soll im Folgenden nachgewiesen werden, daß das letztere der Fall ist. Zur Begründung wird zu zeigen sein, daß die Kantischen Anschauungsformen und das Ich-Ding-Schema einen gemeinsamen Grundzug aufweisen, und daß gerade dieser gemeinsame Grundzug es ist, der unser Denken zwingt, ihnen nur einen relativen Wahrheitswert zuzuerkennen.

Schon in den Anfängen des abendländischen Denkens tauchte, wie eine Vorahnung des Kantischen Kritizismus, der Gedanke auf, die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse könnten nicht zum Sein der Welt, sondern nur zur Erscheinungsform derselben gehören. Der Grund, der schon die Eleaten auf diesen Gedanken führte, war aber nicht die Tatsache, von der Kant in der transzendentalen Ästhetik ausgeht (s. o. S. 57), daß wir bei aller Wahrnehmung von Erfahrungsgegenständen in Raum und Zeit die Raum- und Zeitanschauung selbst immer schon voraussetzen und der Geltung der raumzeitlichen Grundgesetze schon vor aller Erfahrung gewiß sind. Diese Tatsache beweist ja zunächst nur, daß wir die raumzeitliche Anschauungsform vor aller Erfahrung a priori in uns tragen. Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß die Welt, wie sie, abgesehen von unsern Anschauungsformen, an sich ist, raumlos und zeitlos sein müßte. Denn die Welt könnte ja nach einer Art prästabilierter Harmonie in voller Übereinstimmung mit den Anschauungsformen sein, die wir in uns tragen. Was das menschliche Denken seit den Tagen der griechischen Philosophie immer wieder auf den Gedanken führte, das raumzeitliche Anschauungsbild der Welt könne nicht absolute Wahrheit sein, ist etwas anderes, als dieser Kantische Beweis für die Apriorität der Anschauungsformen. Es ist das, was Kant in der transzendentalen Dialektik im Unterschied zu dem „direkten Beweise in der

transzendentalen Ästhetik" einen indirekten Beweis für „die transzendentale Idealität der Erscheinungen" nennt[1], nämlich die Tatsache, daß die raumzeitliche Anschauung einen Widerstreit in sich trägt, der nicht im Wesen der Dinge selbst enthalten sein kann, wenn anders die Wirklichkeit widerspruchslos sein soll. Die Antinomie, die in den raumzeitlichen Verhältnissen enthalten ist, hat im Lauf der Geschichte des menschlichen Denkens die mannigfaltigsten Ausdrucksformen gefunden. Die wichtigsten sind: Die Sophismen des Eleaten Zeno, Kants Antithetik der reinen Vernunft, das Unendlichkeitsproblem in der neueren Mathematik.

Wir wollen im folgenden zunächst versuchen, den Widerstreit, der in diesen verschiedenartigen Formen zutage trat, auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Wenn das gelungen ist, wird zu untersuchen sein, ob das nicht derselbe Widerstreit ist, der auch im Ich-Ding-Schema enthalten ist und der die Schuld an allen Nöten der bisherigen Erkenntnistheorie trägt.

Wir können dabei ausgehen von den berühmten Beweisen Zenos gegen die Bewegung, die uns in der Physik des Aristoteles überliefert sind. Das griechische Denken setzt hier sofort mit sicherem Instinkt an der entscheidenden Stelle ein, bei dem Vorgang, der das ganze Problem der Raumlinie und der Zeitstrecke in sich trägt, nämlich bei der Bewegung. Eine Bewegung besteht ja darin, daß eine Raumlinie unter Zeitverbrauch durchmessen wird. Indem sich ein Körper von Punkt A nach Punkt B bewegt, braucht er eine bestimmte Menge Zeit. Es ist gleichgültig, ob er viel oder wenig Zeit braucht, ob er sich also langsamer oder schneller von A nach B bewegt, und ob er während dieser Bewegung seine Geschwindigkeit ändert. Auf alle Fälle kann er auch nicht den kleinsten Teil der Raumlinie zurücklegen, ohne irgendein wenn auch noch so kleines Quantum Zeit dazu zu brauchen. Auch wenn er sich noch so schnell bewegt, kann er nie an zwei Punkten der Strecke zugleich sein. Er kann immer nur einen Punkt nach dem andern erreichen. Räumliche Fortbewegung und Zeitablauf sind also unlöslich miteinander verbunden. Diesen raumzeitlichen Vorgang untersucht Zeno vom logischen Standpunkt aus und zeigt in mehreren Sophismen, daß uns schon der Anfang der Bewegung vor ein unlösbares Problem stellt. Soll die Bewegung ihren Anfang nehmen, so muß irgendein wenn auch noch so kleines Stück der Strecke AB zurückgelegt werden. Dieses kleine Stück kann aber nicht auf einmal durchmessen werden, sondern immer nur nacheinander, d. h. in stetiger Aufeinanderfolge seiner Teile. Es muß also auch von diesem kleinen Stück, wie klein wir es auch annehmen mögen, immer erst die Hälfte zurückgelegt werden, ehe das Ganze zum Abschluß kommt. Mit dieser Hälfte hat es aber wieder dieselbe Bewandtnis. Auch diese kann nicht auf einmal, d. h. ohne Zeitverlust durchmessen werden, sondern nur in zeitlicher Aufeinanderfolge ihrer Teile. Auch von dieser Hälfte muß also wieder erst die Hälfte durchlaufen sein, ehe das Ganze durchlaufen ist. Jede Hälfte läßt sich aber wieder

[1] Kant, a. a. O. S. 439: „Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transzendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen, wenn jemand etwa an dem direkten Beweise in der transzendentalen Ästhetik nicht genug hätte."



halbieren. Wir erhalten also eine unendliche Reihe von Teilen. Diese Reihe muß nacheinander durchlaufen werden, wenn das Ganze der betreffenden Teilstrecke zum Abschluß kommen soll. Das letzte Glied der Reihe kann also erst dann durchlaufen werden, wenn alle übrigen Glieder der Reihe schon durchlaufen sind. Dieser Fall kann aber nie eintreten. Denn die Reihe ist ja unendlich; und eine unendliche Reihe kann nie abgeschlossen werden. Es hat sich also herausgestellt, daß es unmöglich ist, eine Bewegung zu beginnen. Denn schon das kleinste Stück der Strecke enthält ja schon eine Unendlichkeit von Teilen, die alle nur nacheinander zurückgelegt werden können. Schon das kleinste Anfangsstück der Strecke, die wir durchmessen wollen, stellt uns also vor die unmögliche Aufgabe, eine unendliche Reihe abzuschließen. Zenos Argument gegen die Bewegung läßt sich also am einfachsten in den zwei Sätzen ausdrücken, in denen es in der zweiten Überlieferung, die wir davon haben, zusammengefaßt ist: „Wenn es Bewegung gibt, so muß das sich Bewegende in begrenzter Zeit Unbegrenztes durchmessen haben; das ist aber unmöglich"[1]. Denselben Gedanken enthält das zweite Sophisma, der „Achilleus". Die Schildkröte kann von dem schnellfüßigen Achilleus nie eingeholt werden. Denn Achilleus muß immer, ehe er die Schildkröte einholt, erst da ankommen, von wo diese aufbrach. Der Vorsprung der Schildkröte wird zwar immer kleiner. Aber sie behält immer noch einen Vorsprung. Denn Achilleus braucht immer eine wenn auch noch so kurze Zeit, um erst dahin zu gelangen, von wo sie aufbrach. In dieser Zeit kann sie immer noch um etwas vorwärts kommen. Der Abstand zwischen beiden wird also zwar immer kleiner, da Achilleus in immer kürzerer Zeit die Stelle erreicht, von der sie aufbricht. Aber dieser Abstand kann nie = 0 werden, da die Schildkröte auch in der kürzesten Zeit immer noch um eine wenn auch noch so kurze Strecke vorwärts kommt.

Dieses zweite Sophisma ist offenbar nur eine Variante des ersten. Aber die Vergleichung beider Sophismen ist lehrreich zum Verständnis dessen, worauf es in beiden ankommt. Im ersten Argument wird jedes beliebige Stück der Strecke, die zurückgelegt werden soll, in zwei Hälften zerlegt, von denen immer die erste durchlaufen sein muß, ehe die zweite begonnen werden kann. Im zweiten Argument wird dasselbe Teilungsverfahren auf den Abstand zwischen zwei Körpern angewandt, die sich mit verschiedener Geschwindigkeit auf derselben Raumlinie bewegen. An die Stelle der Halbierung tritt im zweiten Argument die Zerlegung in zwei Teile, deren Verhältnis zueinander sich stetig verändert. Der Abstand zwischen Achilleus und der Schildkröte wird in jedem Augenblick durch den Punkt, von dem die Schildkröte in diesem Augenblick aufbricht, in zwei Teile zerlegt, von denen der erste durchlaufen sein muß, ehe der zweite begonnen werden kann. Wenn auch der zweite von diesen beiden Teilen im Verhältnis zum ersten immer mehr abnimmt, so kann er doch niemals = 0 werden. Solange er aber noch in irgendeinem Umfang vorhanden ist, besteht auch noch das Verhältnis des zeitlichen Nacheinander zwischen beiden Teilen. Der erste Teil muß immer erst zurückgelegt sein, ehe der Anfangspunkt des zweiten Teils erreicht werden kann.

[1] Simpl. fol. 236 b: *Εἰ ἔστι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον.*

Warum ist es also, wenn man die Sache vom logischen Standpunkt aus ansieht, undenkbar, daß Bewegung zustandekommt, und daß ein schnellerer Körper einen langsameren einholt? Die Schwierigkeit wäre nicht vorhanden, wenn es möglich wäre, zwei Teile des Vorgangs, von denen der zweite nach dem ersten eintritt, gleichzeitig zu erleben. Dann könnte jeder beliebige Teil der Strecke mit Einem Schritt zurückgelegt werden. Dann könnte Achilleus mit Einem Sprung, ohne Zeit dazu zu gebrauchen, den Punkt erreichen, von dem die Schildkröte aufbricht. Wenn er gleichzeitig an seinem eigenen Ausgangspunkt und an der Aufbruchsstelle der Schildkröte sein könnte, wenn er also keine Zeit brauchte, um vom einen Punkt zum andern zu gelangen, dann hätte die Schildkröte keine Zeit, sich mittlerweile von der Aufbruchsstelle wieder zu entfernen. Sie könnte ihm also nicht mehr entwischen. Aber nun gehört es ja gerade zum Wesen der Zeit, daß zwei Teile eines Vorgangs, die im Zeitverhältnis stehen, von denen also der zweite dem ersten folgt, niemals gleichzeitig sein können. Es ist ganz einerlei, ob es sich um Jahre oder Wochen oder Stunden oder Sekunden oder noch kleinere Zeitteile handelt, wenn es überhaupt Zeitteile sind, Elemente, die im Zeitverhältnis zueinander stehen, so können sie niemals gleichzeitig, sondern immer nur nacheinander eintreten. Wir wollen versuchen, diese Eigentümlichkeit des Zeitverhältnisses auf einen logischen Ausdruck zu bringen. Achten wir auf den Übergang von einem Zeitabschnitt zum andern, auf den Schritt, den wir machen, wenn wir von einem Jahr zum andern, von einem Tag zum andern, von einer Stunde zur andern übergehen. Bei diesem Übergang erleben wir den Strom der Zeit. Der Punkt, den wir bei diesem Übergang passieren, teilt die Ewigkeit, das unendliche Ganze der Zeit, in zwei Teile. Über das Verhältnis dieser beiden Teile gilt die Regel: Entweder befinde ich mich im ersten Teil, oder im zweiten; in einem von beiden **muß** ich mich befinden, aber ich kann mich nie in beiden zugleich befinden. Die beiden Zeitabschnitte, in die das Ganze der Zeit durch irgendeinen beliebigen Zeitpunkt zerlegt wird, stehen also in dem Verhältnis zueinander, das man in der Logik das disjunktive Verhältnis, bzw. das Entweder-Oder-Verhältnis nennt. Dieses Verhältnis besteht zwischen zwei Urteilen, die sich ausschließen, z. B.: Die Farbe eines Kleides ist entweder schwarz oder nicht schwarz. Ein Drittes ist nicht möglich; eins von beiden muß der Fall sein. Oder: Ein Körper ruht oder ist in Bewegung; es gibt nur diese beiden Möglichkeiten; wenn das erste nicht zutrifft, so muß das zweite zutreffen, und umgekehrt. In derselben Weise teilt jeder Zeitpunkt das Zeitganze in zwei Möglichkeiten, von denen nur entweder die eine oder die andere Wirklichkeit sein kann. Aus diesem Entweder-Oder-Verhältnis zwischen den zwei Hauptabschnitten, in die das Zeitganze durch irgendeinen Zeitpunkt zerlegt wird, folgt nun, daß bei jeder weiteren Einteilung der beiden Hauptabschnitte wieder dasselbe Verhältnis entsteht. Wenn das Zeitganze zunächst etwa durch die Geburt Christi in zwei Hauptteile zerlegt ist, so daß jedes Ereignis entweder in die Zeit vor oder in die Zeit nach Christi Geburt fallen muß, so ergibt sich daraus weiter: Wenn ein Ereignis in die Zeit nach Christi Geburt fällt, so muß es entweder ins erste Jahrhundert dieser Zeitrechnung oder in eines der folgenden fallen. Wenn es ins 20. Jahrhundert fällt, so muß es entweder in das erste Jahr dieses Jahrhunderts oder in eines der folgenden

Jahre fallen, usw. Ich kann mit dieser Zeiteinteilung beliebig lang fortfahren und so zu immer kleineren und noch kleineren Zeitelementen gelangen. Aber immer, wenn ich das Verhältnis des kleinsten Zeitteils, zu dem ich gelangt bin, zu allen übrigen bestimmen will, stehe ich vor demselben Entweder-Oder-Verhältnis, das auch zwischen den größten Zeitabschnitten besteht. Sobald wir aber dieses Entweder-Oder-Verhältnis, das uns bei größeren Zeitabschnitten wie Wochen, Tagen und Stunden selbstverständlich ist, auch auf die kleinsten Zeitelemente übertragen, werden wir auf die logische Unmöglichkeit des Zeitfortschritts geführt, auf die Zeno aufmerksam gemacht hat. Dieses Entweder-Oder-Verhältnis macht es mir unmöglich, zwei Zeitteilchen, mögen sie auch noch so klein sein, gleichzeitig zu erleben. Ich kann mich immer nur im ersten oder im zweiten befinden. Um die Zeitstrecke zu beginnen, müßte ich also zunächst das erste Teilchen der Zeitstrecke erleben. Das gelingt aber nicht. Denn jedes Zeitteilchen, das ich als erstes erleben möchte, fällt wieder in noch kleinere Teilchen auseinander, die wieder im Entweder-Oder-Verhältnis zueinander stehen, von denen also immer das zweite erst erlebt werden kann, wenn das erste bereits erlebt ist, und so fort ins Unendliche.

Wie kommt es nun, daß die Zeitstrecke trotzdem begonnen wird, daß Achilleus die Schildkröte einholt, daß Bewegung entsteht und durch die Bewegung eine Raumlinie zustandekommt? Das ist offenbar nur dadurch möglich, daß zwischen den Teilen der Zeitstrecke, zwischen den Elementen des Bewegungsvorgangs, durch den eine Raumlinie beschrieben wird, noch ein anderes Verhältnis besteht, als das Entweder-Oder-Verhältnis. Wir sagen: Die Zeit „fließt". Der Übergang von einem Zeitteil zum andern ist „stetig". Ein Element des Bewegungsvorgangs geht „allmählich" in das andere über. Was heißt das? Angenommen, zwischen zwei Zeitabschnitten a und b bestände nur ein Entweder-Oder-Verhältnis, b wäre also wirklich noch nicht, solange a da wäre, und a wäre nicht mehr, wenn b begonnen hätte, dann würden a und b vollständig auseinanderfallen. Es könnte überhaupt niemals zum Bewußtsein kommen, daß b e i d e da wären. Denn es wäre immer nur entweder a da, und b läge noch vollständig jenseits des Horizonts, oder es wäre b da, und a wäre vollständig hinter dem Horizont verschwunden. Daß der Fortschritt von a nach b zum Bewußtsein kommt, daß also beide Elemente ins Bewußtsein fallen, das ist nur dadurch möglich, daß kein reines Entweder-Oder-Verhältnis zwischen beiden besteht, daß vielmehr ein Berührungspunkt zwischen beiden vorhanden ist. Während a da ist, zeigt sich gleichsam ein Lichtschein am Horizont, der den Aufgang von b vorausahnen läßt. Und nachdem a über den Horizont heraufgestiegen ist, ist auf der entgegengesetzten Seite noch eine Dämmerung von a zurückgeblieben. Obwohl also a und b voneinander geschieden sind, werden sie doch durch ein geheimnisvolles Band zusammengehalten. Sie stehen nicht bloß in einem disjunktiven, sondern zugleich in einem konjunktiven Verhältnis zueinander. Neben dem Entweder-Oder steht ein Sowohl als auch, neben dem Oder-Verhältnis (a oder b) ein Und-Verhältnis (a und b). Sie werden zwar einerseits nacheinander, andererseits aber doch auch wieder zugleich erlebt. Nur dadurch wird das möglich, was nach Zeno undenkbar ist, daß die unendliche Menge von Zeitteilchen, in die jedes kleinste Stück der Zeitstrecke zerfällt, zu-

sammen erlebt wird. Diese Zusammenfassung einer Zeitstrecke in Einem Erlebnisakt wäre ja unmöglich, wenn die Teile der Strecke nur nacheinander erlebt werden könnten. Eine unendliche Reihe, die sukzessive durchlaufen wird, kann ja nie zum Abschluß gebracht werden. Wenn also eine Zeitstrecke erlebt wird, so muß neben der sukzessiven Aufeinanderfolge noch ein Gleichzeitigkeitsverhältnis zwischen den Elementen des zeitlichen Ereignisses bestehen. Die Töne einer Musik dürfen nicht bloß nacheinander erklingen, sie müssen auch ineinanderschmelzen. Die Bilder, die der kinematographische Apparat schnell hintereinander an die Wand wirft, dürfen nicht bloß nacheinander auftauchen, sie müssen zugleich zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammenfließen.

Dieses eigentümliche Zusammensein der aufeinanderfolgenden Elemente eines zeitlichen Ereignisses ist uns durch die alltägliche Erfahrung so vertraut, daß wir die logische Schwierigkeit gar nicht mehr empfinden, die darin enthalten ist. Erst wenn wir uns die Sache genauer überlegen, werden wir darauf aufmerksam, daß diese Verbindung von Zusammensein und Aufeinanderfolge, die wir bei jedem zeitlichen Ereignis neuerleben, einen logischen Widerstreit in sich schließt. Wenn zwei Ereignisse, etwa zwei Glockenschläge a und b im Verhältnis des Nacheinander stehen, so können sie nicht zugleich sein. Wenn b ist, darf a nicht mehr sein. Wenn a ist, darf b noch nicht sein. Es gilt also die Regel: Entweder ist a oder ist b. Ein drittes ist nicht möglich. Auch der Übergangspunkt zwischen a und b, das sog. punctum indifferentiae, kann an diesem einfachen Entweder-Oder nichts ändern. Dieser Punkt ist ja allerdings als Grenze zwischen a und b beiden gemeinsam, steht also jenseits des Gegensatzes von a und b. Allein diese Bedeutung eines a und b gemeinsamen Elements hat der Übergangspunkt nur, sofern er ein mathematischer Punkt im strengen Sinne des Worts ist. Ein mathematischer Punkt kann aber nicht erlebt werden. Denn jedes Erlebnis füllt Zeit aus. Ein mathematischer Punkt ist aber zeitlos. Er kann kein Element des Erfahrungszusammenhangs bilden. Denn nichts kann erfahren werden, was nicht Zeit einnimmt. Wenn er aber überhaupt kein Inhalt der Erfahrung sein kann, so kann der Übergangspunkt zwischen a und b auch nicht als Bindeglied zwischen beiden erfahren werden. Er kann keine Brücke zwischen beiden bilden. Er ist nur eine symbolische Bezeichnung dafür, daß auf das Ende von a der Anfang von b unmittelbar folgt, ohne daß Zeit dazwischen verstreicht. Diese Unmittelbarkeit der Aufeinanderfolge ändert aber nichts an der Aufeinanderfolge selbst. D. h. es bleibt dabei, daß a und b nicht zugleich sind, sondern daß b erst beginnt, wenn a zu Ende ist. Das Vorhandensein des Übergangspunktes, der die Grenze zwischen a und b bildet, ändert also nichts an dem einfachen Entweder-Oder: Entweder a ist noch gegenwärtig, dann ist b noch nicht aufgetaucht; oder b ist schon da, dann ist a schon vergangen. Nun muß ja aber, wie wir gesehen haben, neben diesem Entweder-Oder-Verhältnis zwischen a und b immer zugleich ein Sowohl-als-auch in Kraft getreten sein, wenn eine zeitliche Aufeinanderfolge zustandekommen soll. Das ist aber, logisch betrachtet, ein Widerspruch. Denn ein Entweder-Oder-Verhältnis zwischen zwei Inhalten bedeutet ja eben, daß beide unvereinbar miteinander sind. Es schließt also jedes Sowohl-als-auch zwischen ihnen aus. Wenn ich sage: Herr Schultze stammt entweder aus Berlin, oder er stammt nicht aus Berlin, so meine

ich damit: Es kann unmöglich beides zugleich der Fall sein; der Mann kann nicht sowohl in Berlin als auch nicht in Berlin geboren sein. Zwischen dem Oder-Verhältnis und dem Und-Verhältnis besteht also selbst wieder ein Entweder-Oder. Entweder stehen zwei Urteile im Oder-Verhältnis, dann ist damit jedes Und-Verhältnis zwischen ihnen ausgeschlossen, sie sind unvereinbar. Oder sie stehen im Und-Verhältnis, dann ist das Oder-Verhältnis zwischen ihnen aufgehoben, sie sind also vereinbar. Jeder Versuch, diese beiden entgegengesetzten Verhältnisse miteinander zu verquicken und zu verschmelzen, erschüttert die Grundlagen unseres Denkens und hebt den Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung auf. Und doch kommt, wie wir sahen, der Zeitablauf nur dadurch zustande, daß zwei Elemente der Erfahrung, die im Oder-Verhältnis zueinander stehen, zugleich in ein Und-Verhältnis zueinander treten, daß also die beiden einander ausschließenden Beziehungen miteinander vereinigt werden.

Damit sind wir also auf einen Widerstreit gestoßen zwischen dem Grundgesetz unseres Denkens und der Tatsache des Zeitablaufs, die wir jeden Augenblick erfahren. Es besteht eine Spannung zwischen der Grundregel unseres Geisteslebens, dem Fundament, auf dem wir mit jedem Ja, das wir aussprechen, immer aufs neue Fuß fassen und dem Zeitstrom, in den wir hineingerissen sind. Diese Spannung zeigt uns, daß schon in der einfachsten Grundform unserer Erfahrung derselbe Kampf enthalten ist, der sich im größten Umkreis im Krieg der Völker auswirkt. Denn das Oder-Verhältnis zwischen zwei Elementen, von denen das Dasein des einen die Vernichtung des andern bedeutet, muß zum Zusammenstoß führen, sobald beide in einem Und-Verhältnis zusammengefaßt werden, also gezwungen sind, um denselben Raum miteinander zu ringen. So ist schon der einfachste Zeitablauf ein Kampf der Zeitelemente um das Jetzt, um diese heißumstrittene Stelle, die immer nur von Einem Augenblick eingenommen werden kann. Das Zukünftige, das kommen will, drängt das, was bisher Gegenwart war, unbarmherzig in die Vergangenheit zurück, um seine Stelle einzunehmen. Dieser Kampf um den Platz an der Sonne, der aus der Vereinigung von Und- und Oder-Verhältnis erwächst, gehört also zur Grundform jeder möglichen Erfahrung. „Der Krieg ist der Vater aller Dinge." Solange wir in Raum und Zeit leben, sind wir auch in diesen Krieg verwickelt und kommen nicht zu dem Friedenszustand, der dem tiefen Bedürfnis unseres Geistes entspricht. Wenn uns diese Spannung auch nur in seltenen Augenblicken in ihrer ganzen Tiefe zum Bewußtsein kommt, so begleitet sie doch wie ein leises Unbehagen unser ganzes Dasein. Wir empfinden sie am deutlichsten, wenn wir irgendeinen besonders bedeutsamen Augenblick unseres Lebens ganz ausschöpfen wollen, wenn wir also z. B. die Worte eines geliebten Menschen zum letztenmal vernehmen oder den Tönen seiner Geige zum letztenmal lauschen, oder beim Abschied von der Heimat noch einmal zurückschauen und das Bild der geliebten Landschaft noch einmal in die Seele aufnehmen wollen, um es nie wiederzusehen. In solchen Augenblicken empfinden wir schmerzlich, daß wir das Erlebnis, das wir in uns aufnehmen möchten, nie als ruhenden Gesamteindruck festhalten können. Es entgleitet uns fortwährend, zerrinnt uns wie eine Flüssigkeit, die man in beide Hände fassen will, um sie auszutrinken. Die Zusammenschau der Melodie oder des Landschaftsbilds, nach der wir schmerzlich suchen, verwandelt sich fortwährend

in ein Nacheinander, ein unruhiges Hin und Her, ein Gewirre von Linien, die wir abwechselnd durchlaufen müssen. Es geht uns wie Tantalus, dem die süße Frucht immer in dem Augenblick entweicht, da er unmittelbar daran gewesen war, sie zu fassen. Was wir zusammenhalten wollen, zerfällt in ein Entweder-Oder, zwischen dem wir wechseln müssen. Aber wir können uns dem Wechsel der Eindrücke nicht überlassen, ohne vom Verlangen nach der Zusammenschau verzehrt zu werden. Wir können uns dem Strom der Zeit nicht willenlos hingeben, wir müssen zu jedem großen Augenblick sagen: Verweile doch, du bist so schön! In solchen Augenblicken ahnen wir: Dieser schmerzliche Widerstreit zwischen Zusammenschau und Entgegensetzung, dieses stetige Gleiten, Rinnen und Fluten zeitlicher Eindrücke kann nicht die ganze Wirklichkeit sein. Unser Geist, der jeden Widerspruch ablehnt, muß den Glauben fassen, daß der Kern der Wirklichkeit jenseits dieses Widerstreits steht. Wir werden, wie die Eleaten, durch die Erkenntnis des Widerstreits zu der Gewißheit geführt: Die Zeit ist nur der fließende Schleier, das dünne Gewebe, das uns das Sein verhüllt.

Doch damit haben wir dem Gang unserer Untersuchung vorgegriffen. Wir kehren zu unserem Gedankenzusammenhang zurück und gehen zunächst von Zenos Sophismen zur zweiten Hauptform über, in der der Widerstreit der Anschauungsformen in der Geschichte des menschlichen Denkens zum Ausdruck kam, nämlich zu den Antinomieen in Kants transzendentaler Dialektik. Was Kant in den beiden hierhergehörigen Abschnitten über die erste und zweite Antinomie sagt, ist nur eine Weiterführung und Verallgemeinerung von Zenos Beweisen gegen die Bewegung. Kant wird von einer umfassenderen Fragestellung aus auf den Widerstreit geführt, den Zeno entdeckt hatte. Zeno fragte: Wie ist Bewegung möglich? Allgemeiner ausgedrückt: Wie ist die Funktion möglich, durch welche eine Zeitstrecke zustandekommt und eine Raumlinie beschrieben wird? Kant setzt die raumzeitliche Erfahrungswelt als zustandegekommen voraus und fragt: Hat diese Erfahrungswelt einen Anfang in der Zeit, oder ist sie anfangslos? Ist sie räumlich begrenzt oder grenzenlos? Ist sie aus einfachen Teilen zusammengesetzt oder ins Unendliche teilbar? Es ist, wie wenn Zeno und Kant dieselbe Bleistiftzeichnung betrachteten. Aber der eine schaut auf die einzelnen Bleistiftstriche, durch deren Summierung die Zeichnung entstanden ist, und fragt, wie ein solcher Bleistiftstrich gezogen wird. Der andere läßt das Gesamtbild auf sich wirken und fragt nach seinem Umfang und seinen Grenzen. Aber trotz des verschiedenen Gesichtspunkts, von dem aus beide an das Bild herantreten, entdecken doch beide nach kurzer Betrachtung einen und denselben Fehler, der in der Zeichnung enthalten ist.

Was Zeno in seinem Argument gegen die Bewegung zusammenfaßt, das legt Kant in einer Reihe von Thesen und Antithesen auseinander. Die Antithesis betont jedesmal die Unendlichkeit der Ausdehnung und Teilbarkeit von Raum und Zeit. Die Thesis aber zeigt, daß eine wirkliche raumzeitliche Erfahrung immer nur durch Aufhebung dieser Unendlichkeit zustandekommen kann. Beginnen wir mit der Antithesis. Die Zeit kann keinen Anfang haben. Denn jedem Anfang einer Zeit muß Zeit vorhergehen. Jeder Anfang setzt also voraus, daß die Zeit immer schon da ist, also nicht erst beginnt. Der Raum kann keine Grenzen haben. Denn Grenzen können nur innerhalb des Raums

gezogen werden. Die Welt kann nicht in letzte einfache Teile zerlegt werden. Denn alles, was einen Raum einnimmt, faßt „ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges“ in sich, ist also zusammengesetzt.

Diese Sätze der Antithesis von der unendlichen Ausdehnung und unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit bedürfen kaum eines Beweises. Sie leuchten unmittelbar ein. Denn einen absoluten Anfang der ganzen Zeit oder eine Grenze, in die der ganze Raum eingeschlossen wäre, können wir uns überhaupt nicht vorstellen. Um so schwerer können wir uns in die andern Sätze finden, die die Thesis dieser Antithesis gegenüberstellt. Soll irgendein zeitliches Erleben möglich sein, soll irgendein Augenblick Gegenwart werden, so muß die Zeit einen Anfang haben. Denn hätte die Zeit keinen Anfang, so müßte in jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen sein. Das ist aber unmöglich. Denn eine unendliche Strecke kann nie zum Abschluß kommen. Aus demselben Grunde muß es auch Grenzen des Raums geben, wenn räumliche Erfahrung möglich sein soll. Denn das Ganze der räumlichen Erfahrungswelt können wir uns immer nur durch sukzessive Aneinanderreihung seiner Teile entstanden denken. Soll also ein unendlicher Raum als Erfahrungswirklichkeit gegenwärtig sein, so muß die ganze Unendlichkeit seiner Teile durch sukzessive Aneinanderreihung vollendet sein. Das ist aber unmöglich. Denn eine unendliche Reihe kann nie abgeschlossen werden. Also kann es keinen unendlichen Raum geben. Zu einer ähnlichen Thesis kommen wir endlich bei der Entscheidung der Frage, ob die Welt aus einfachen Teilen zusammengesetzt oder ins Unendliche teilbar ist. Bei der Behandlung dieser dritten Frage schlägt Kant einen etwas andern Weg ein, als bei der Frage nach dem Weltanfang und der Weltausdehnung. Er geht nicht, wie bisher, von der raumzeitlichen Erfahrung als solcher aus, sondern von der Voraussetzung, daß uns in dieser raumzeitlichen Erscheinungsform eine Substanz gegeben sein muß, wenn Erfahrung im Sinne der Verstandeskategorien möglich sein soll. Bestände aber die Weltsubstanz, wie die Antithesis will, nicht aus einfachen Teilen, sondern immer nur aus zusammengesetzten Elementen, deren Teile dann wieder zusammengesetzt wären, und so fort ins Unendliche, so würde die Substanz gleichsam ins Unendliche zerstäubt werden und abgesehen von der Zusammensetzung, die ja doch „nur eine zufällige Relation der Substanzen ist“, überhaupt nichts mehr übrig bleiben, also überhaupt keine Substanz gegeben sein. Soll Substanz gegeben sein, so muß also die Welt aus einfachen Teilen bestehen.

Dieser Beweis für die Zusammensetzung der Welt aus einfachen Teilen ist nur für den überzeugend, der keine Erfahrung für möglich hält, der nicht eine Substanz zugrundeliegt, die als ruhende Einheit den Wechsel der Zeit überdauert. Aber Kant hätte diese Voraussetzung hier gar nicht einzuführen brauchen. Er hätte dasselbe Argument, das zur Annahme des Zeitanfangs und der Raumgrenze zwang, auch in diesem Zusammenhang anwenden können, um die Zusammensetzung der Welt aus einfachen Teilen zu beweisen. Wie uns irgendein Zeitpunkt nur dann zugänglich ist, wenn wir nicht erst eine Ewigkeit durchschreiten müssen, um zu ihm zu gelangen, so können wir auch irgendeinen Raumteil oder Zeitteil nur dann wirklich erleben, wenn wir nicht erst eine unendliche Reihe von Unterteilen durchlaufen müssen, ehe er uns als Ganzes zum Bewußt-

sein kommt. Zerfällt aber jeder kleinste Teil der Welt in unendlich viele Teile, so können wir auch mit dem kleinsten Teil der Welt niemals fertig werden. Denn Raumlinien und Zeitstrecken lassen sich ja nur sukzessive durchlaufen, also nur nacheinander erleben. Eine unendliche Reihe, die sukzessive durchlaufen wird, kann aber nie zum Abschluß kommen. Also muß die Welt aus einfachen Teilen zusammengesetzt sein, wenn es möglich sein soll, auch nur den kleinsten Teil derselben wirklich zu erleben.

Blicken wir noch einmal zurück auf Kants Thesen und Antithesen und prüfen wir ihren Wahrheitswert, so drängt sich uns der Eindruck auf, den Schopenhauer in seiner Kritik von Kants Antinomieen ausgesprochen hat: Die Antithesen leuchten ohne weiteres ein; den Beweis für die Thesen dagegen empfinden wir als sophistische Spitzfindigkeit. Von der unendlichen Ausdehnung und unendlichen Teilbarkeit der Welt sind wir ohne weiteres überzeugt. Dagegen erscheint die Annahme von Weltanfang, Raumgrenzen und einfachen Teilen als starrer Dogmatismus. Da aber nach Kants Thesen diese dogmatische Abgrenzung der Unendlichkeit die Voraussetzung für alles Erleben von Zeitpunkten, Zeitabschnitten und Raumteilen ist, so fällt damit ein Schatten auf die ganze räumliche und zeitliche Erfahrung. Jedes raumzeitliche Gebilde erscheint als ein vergeblicher Versuch, Grenzen im Grenzenlosen zu ziehen. Die Unendlichkeit, die unser Denken fordert, wischt die Linien immer wieder aus, die das raumzeitliche Erleben zieht. Die Brandung der Unendlichkeit reißt die Dämme immer wieder ein, die ihr die Erfahrungswelt entgegensetzt. Dieser ungleiche Kampf zwischen Deich und Brandung erzeugt die eigenartige Grundstimmung, die in der nachkantischen Zeit langsam ein Wissensgebiet und Lebensgebiet ums andere ergriffen hat, eine Vereinigung von Unendlichkeitsgefühl und Relativismus. Unsere Erfahrungswelt ist mit allem, was sie in sich schließt, nur eine verlorene Insel im wogenden Meer der Unendlichkeit. Im Unendlichen läßt sich kein Ort bestimmen und keine Linie ziehen. Denn es fehlt ja jeder Anhaltspunkt, jede Grenze, jedes Koordinatensystem, relativ zu dem eine Ortsbestimmung stattfinden könnte. Im Unendlichen gibt es keinen Fortschritt. Denn Fortschreiten heißt ja Vorwärtsgehen, also sich von einem Ausgangspunkt entfernen und sich einem Ziel nähern. Im Unendlichen gibt es aber weder Ausgangspunkt noch Ziel, auch kein Sternbild, an dem man sich orientieren könnte, um eine bestimmte Richtung einzuhalten. Von der Unendlichkeit aus gesehen ist also alles, was im Raum erscheint und in der Zeit geschieht, relativ. D. h. es gilt nicht an sich, seine Geltung hängt vielmehr von der Geltung von etwas anderem ab; dieses aber gilt nur relativ zu einem Dritten, und so fort ins Unendliche. Allen Geltungen fehlt also eine letzte tragende Grundlage. Sie sind grundlos, also willkürlich. Dennoch müssen wir sie annehmen. Denn ohne sie können wir ja nicht leben.

Ist dieser Unendlichkeitsrelativismus, der jede Orts- und Zeitbestimmung zur Fiktion erniedrigt, wirklich denknotwendig? Ist er der einzige Ausweg aus dem Widerstreit zwischen Unendlichkeit und raumzeitlicher Begrenzung? Erinnern wir uns noch einmal an Zenos Beweis gegen die Bewegung und vergleichen wir diesen mit Kants Thesen und Antithesen, so fällt uns auf, daß bei Zeno der Gedanke vollständig fehlt, der Kants Thesen für unser Denken so unerträglich macht. Zeno denkt gar nicht an die Möglichkeit, die Welt könnte

einen Anfang und eine Raumgrenze haben und in letzte einfache Teile zerfallen. Sonst müßte der Beweis gegen die Bewegung und der Achilleus so lauten: Sollte eine Bewegung beginnen können, so müßte die Raumlinie und die Zeitstrecke aus letzten einfachen Teilen bestehen. Denn diese einfachsten Teile könnten dann nicht mehr halbiert werden. Jeder dieser Teile wäre ein Ganzes, das auf einmal erlebt werden könnte. Die Bewegung könnte beginnen, indem der erste Raumteil mit dem ersten Zeitteil zusammenfiele. Ebenso könnte Achilleus die Schildkröte einholen. Er brauchte nur imstande zu sein, in demselben Zeitteil mehr Raumteile zurückzulegen als die Schildkröte. Raum und Zeit bestehen aber nicht aus einfachen Teilen, sondern sind ins Unendliche teilbar. Also kann Bewegung nicht beginnen, und kann Achilleus die Schildkröte nie einholen.

Statt dessen lautet Zenos Argument, wie wir gesehen haben: „Wenn es Bewegung gäbe, so müßte das Unendliche in begrenzter Zeit durchlaufen werden können; das ist aber unmöglich". Zeno kommt also gar nicht auf den Gedanken, die unendliche Teilbarkeit der zurückzulegenden Strecke könnte selbst aufgehoben werden. Die Strecke bleibt auf alle Fälle ins Unendliche teilbar. Zeno denkt nur an die Möglichkeit, die unendlich vielen Teile der Strecke könnten in begrenzter Zeit durchlaufen werden. Diese zweite Möglichkeit hat aber Kant offenbar gar nicht in Betracht gezogen. Wenn ein bestimmter Zeitpunkt erreicht werden soll, so kann das nicht bloß dadurch geschehen, daß ein absoluter Zeitanfang gesetzt und von ihm aus eine begrenzte Zeitstrecke zurückgelegt wird. Das war die eine Möglichkeit, die Kant in der ersten These allein berücksichtigt hatte. Es gibt aber noch eine zweite Möglichkeit. Bei dieser zweiten Möglichkeit bleibt die Zeitstrecke anfangslos und der Raum unendlich. Aber das Subjekt, das die Zeitstrecke erlebt und den Raum durchschaut, hat die Fähigkeit, eine unendliche Reihe zusammenzuschauen. Auf diese Weise kann nicht nur jeder Raumteil und Zeitteil als geschlossenes Ganzes erlebt werden, obwohl er eine unendliche Reihe von Teilen in sich schließt, sondern es kann auch mitten auf der unendlichen Zeitstrecke ein Punkt fixiert werden, obwohl eine Ewigkeit abgelaufen sein muß, um zu ihm zu gelangen. Ebenso kann der unendliche Raum als Ganzes ggeben sein, obwohl es unmöglich wäre, ihn durch sukzessive Aneinanderreihung seiner Teile jemals zu vollenden.

Drücken wir den Gedanken Zenos in der Kantischen Form der Gegenüberstellung von Thesis und Antithesis aus, so erhalten wir folgende Antinomie:

Antithesis: Raumlinien und Zeitstrecken können nur in stetigem Nacheinander ihrer Teile erlebt werden. Also stellen Raum und Zeit eine unabschließbare Unendlichkeit dar und zerfließen in eine unabschließbare Unendlichkeit von Teilen.

Thesis: Raumlinie und Zeitstrecken werden nicht im stetigen Nacheinander ihrer Teile erlebt, sondern als geschlossene Einheiten zusammengeschaut. Denn sonst könnte nie ein Raumteil oder Zeitabschnitt in der Totalität aller seiner Unterteile als Ganzes erfahren werden. Sonst könnte auch nie ein Zeitpunkt bestimmt werden. Denn jeder Zeitpunkt teilt ja die Ewigkeit in zwei Teile, von denen der eine anfangslos und der andere endlos ist. Er schließt also eine anfangslose Strecke ab, um eine endlose zu beginnen. Der Abschluß einer anfangslosen Strecke kann aber nur durch geschlossene Zusammenfassung einer unendlichen Reihe zustandekommen.

Wenn wir diese Formulierung der Thesis und Antithesis an die Stelle der Kantischen setzen, wenn wir also der Kantischen Antithesis eine aus Zeno abgeleitete Thesis gegenüberstellen, dann wird die einseitige Verschiebung des Gesamtbilds korrigiert, die durch Kants Formulierung entstanden war und die eine relativistische Entwertung aller Orts- und Zeitbestimmungen hervorgerufen hatte. Denn nun ist die Thesis nicht mehr, wie bei Kant ein vergeblicher Versuch, der Unendlichkeit, die die Antithesis verlangt, einen Damm entgegenzusetzen und das Grenzenlose zu begrenzen. Die Thesis behauptet vielmehr die Unendlichkeit von Raum und Zeit ebenso entschieden, wie die Antithesis. Der Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis besteht nur darin, daß die Elemente der raumzeitlichen Unendlichkeit nach der Thesis in einem anderen Verhältnis zueinander stehen, als nach der Antithesis. Nach der Antithesis stehen sie im Oder-Verhältnis zueinander, können also nur nacheinander durchlaufen werden. Nach der Thesis dagegen ist ein Und-Verhältnis zwischen ihnen möglich.

Damit ist das logische Gleichgewicht zwischen beiden Gliedern der Antinomie wiederhergestellt. Kant hatte dieses Gleichgewicht gestört. Er hatte den Schwerpunkt der Denknotwendigkeit nach der Seite der Antithesis hin verschoben. Denn diese hatte bei ihm allein die Unendlichkeit des Raums und der Zeit vertreten, die vom Denken gefordert wird. Die Thesis erschien demgegenüber als ein irrationaler Versuch, sich gegen die Denkforderung der Unendlichkeit aufzulehnen. Eine echte Antinomie erhalten wir aber nur dann, wenn zwischen den beiden Sätzen, die im Widerstreit zueinanderstehen, volles Gleichgewicht herrscht, wenn also beide gleich denknotwendig sind. Dies ist der Fall, wenn die Antinomie nicht, wie bei Kant, zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit der Welt besteht, sondern zwischen den beiden entgegengesetzten Verhältnissen, in die die Elemente des unendlichen Weltganzen zueinander treten. Denn vor dem Forum des Denkens ist das Oder-Verhältnis und das Und-Verhältnis völlig gleichberechtigt. Jedes von beiden ist, wenn es für sich allein auftritt, ganz einwandfrei. Nur die Vereinigung von beiden wird vom Denken als unmöglich abgelehnt. Denn die Verbindung von zwei Elementen, die sich ausschließen, erscheint undenkbar. Diese Vereinigung des Unvereinbaren, dieses Ineinanderfließen des Aufeinanderfolgenden ist aber, wie wir sahen, gerade das, wodurch Zeitstrecke und Raumlinie entstehen. In der Thesis und Antithesis müssen sich also die beiden Verhältnisse gegenübertreten, deren Widerstreit wir bei jedem kleinsten Schritt, den wir auf der Raumlinie oder innerhalb der Zeitstrecke vorwärts tun, ebenso deutlich empfinden wie beim Versuch, das Ganze der raumzeitlichen Welt zusammenzuschauen.

9. Zeitstrecke und Raumlinie.

Wir haben uns im bisherigen im Anschluß an Zeno und Kant den Widerstreit deutlich gemacht, der in der Zeitstrecke und in der Raumlinie gleichermaßen enthalten ist. Wodurch sich Zeitstrecke und Raumlinie voneinander unterscheiden, diese Frage haben wir noch gar nicht aufgeworfen. Wir konnten den Unterschied zwischen beiden Anschauungsformen zunächst noch beiseite lassen. Denn

beide haben, abgesehen von ihren Besonderheiten, eine gemeinsame Grundform. Das gemeinsame Grundelement von beiden ist eine Linie, die in stetigem Fortschritt durchlaufen wird. Auch die Raumlinie, von der wir annehmen, daß ihre Teile nebeneinanderliegen, also gleichzeitig da sind, kann doch immer nur in stetigem Nacheinander erlebt werden. In der Raumanschauung ist also das Zeiterlebnis immer mit enthalten. Es gibt kein räumliches Erlebnis, das nicht Zeit braucht und das sich nicht in der Form des zeitlichen Fortschritts vollzieht. Raum und Zeit scheinen also Variationen über dasselbe Thema zu sein. Die Zeit enthält das Thema in seiner einfachen Urform. Der Raum wiederholt dasselbe Thema in reicherer Variierung. Wir sagen, die Zeit habe eine Dimension, der Raum drei Dimensionen. Wir nehmen also an, daß dasselbe Grunderlebnis, das Erlebnis der Dimension oder der Richtung überhaupt, bei der Zeit in einfacher Form, beim Raum in dreifacher Form auftritt. Das Erlebnis der Dimension hat aber, mag es einfach oder mehrfach auftreten, immer einen und denselben Grundcharakter. Wie alles organische Leben, das einfachste sowohl wie das höchstentwickelte, aus Zellen besteht, so besteht nach dem Bisherigen eine Dimension, mögen wir sie nun als Ganzes ins Auge fassen oder irgendeinen beliebig kleinen Teil derselben herausgreifen, immer nur darin, daß in stetigem Nacheinander von einem Gliede eines Entweder-Oder-Verhältnisses zum andern übergegangen wird. Da dieser Übergang das Wesen der Dimension ausmacht, so muß die Dimension ins Unendliche teilbar und von unendlichem Umfang sein. Sie muß ins Unendliche teilbar sein. Denn jedes kleinste Element der Dimension muß ja, wenn es den Charakter der Dimension haben soll, jenen Übergang von einem Element zum andern enthalten, also immer noch einmal in noch kleinere Elemente zerlegt werden können. Aus demselben Grunde muß die Dimension aber auch von unendlicher Ausdehnung sein. Denn auch der größte Teil der Dimension muß, wenn er den Charakter der Dimension haben soll, im Entweder-Oder-Verhältnis zu andern angrenzenden Teilen der Dimension stehen. Auch der umfassendste Abschnitt weist also immer über sich hinaus und befindet sich im stetigen Übergang zu einer noch umfassenderen Umgebung. Die Unendlichkeit der Teilung und der Ausdehnung ist also nur ein anderer Ausdruck für das stetige Übergangsverhältnis, das der Dimension ihr Gepräge gibt.

Haben wir diesen gemeinsamen Grundcharakter alles dimensionalen Erlebens erkannt, so erhebt sich nunmehr die weitere Frage: Wie kommt es, daß auf diesem gemeinsamen Fundament zwei verschiedene Anschauungsformen aufgebaut sind? Wie entsteht aus einem eindimensionalen ein dreidimensionales Erlebnis? Wie kommt es zur Raumanschauung?

Wenn wir die Frage nach dem Wesen des Raums in diesem Zusammenhang aufwerfen, so dürfen wir dabei nicht, wie dies bei den meisten Raumtheorien geschieht, als selbstverständlich voraussetzen, daß eine objektive Welt existiert, die räumlich geordnet ist, und daß dieser objektiven Welt Subjekte gegenüberstehen, die sie anschauen. Es ist möglich, daß wir bei der Untersuchung des Raums auf diese Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand geführt werden. Aber voraussetzen dürfen wir sie nicht. Denn wir wollen ja dem Zweck unserer Untersuchung gemäß die raumzeitliche Anschauungsform und das Ich-Ding-Schema

zunächst gesondert behandeln, und erst hinterher den inneren Zusammenhang zwischen beiden feststellen. Wir treten also ganz voraussetzungslos in die Welt der räumlichen Erlebnisse hinein. Wir nehmen an, wir kämen aus einer Welt, in der es überhaupt noch keinen Raum gibt, sondern nur rein zeitliche Erlebnisse, und es ginge uns nun mit einemmal die Raumwelt auf. Die Welt, aus der wir kommen, bestand, so wollen wir einmal annehmen, nur aus Tönen, die nacheinander erklangen. Daß Töne dadurch entstehen, daß Luftwellen das Ohr eines Menschen treffen, das lag noch vollständig außerhalb unseres Beobachtungsfeldes. Denn Luftwellen, Ohr und Mensch sind ja räumliche Gebilde, die zwar Vorbedingungen für die Entstehung von Tönen sind, die aber von den Tönen selbst klar unterschieden werden können. Wir können uns also ganz gut ein Bewußtsein vorstellen, das nur die Töne selbst erlebt, wie sie unabhängig von ihren räumlichen Vorbedingungen an sich sind. Denken wir uns das Bewußtsein eines Blindgeborenen, der sich unter Farben und Linien nichts vorstellen könnte, der aber auch nicht imstande wäre, sich durch Tastgefühle oder andere Sinnesempfindungen ein Bild von der räumlichen Gestalt seines eigenen Körpers und der Gegenstände seiner Umgebung zu machen; und stellen wir uns nun vor, sein Bewußtsein erwachte beim ersten Satz von Beethovens neunter Symphonie und wäre beim Verklingen des Schlußchors erloschen, während dieser ganzen Zeit wäre aber nichts anderes in sein Bewußtsein eingetreten, als nur Töne, es wäre ganz von Musik ausgefüllt gewesen. Damit haben wir ein annäherndes Bild eines eindimensionalen Bewußtseins, eines rein zeitlichen Erlebnisstroms. Solange nur dieser eindimensionale Erlebnisstrom da ist und sonst nichts, kann offenbar die Vorstellung noch gar nicht aufkommen, daß ein Subjekt da ist, das ein Objekt anschaut, das ihm gegenübersteht. Ich und Gegenstand sind noch ungeschieden. Denn die Töne haben, wenn man von ihren räumlichen Vorbedingungen absieht und sie nur als rein zeitliche Erlebnisse nimmt, keine Existenz außerhalb des Gehörtwerdens. Ihr Dasein besteht nur darin, daß sie gehört werden. Sie *werden* nur dadurch, daß sie gehört werden, und sie *verschwinden* spurlos, sobald sie nicht mehr gehört werden. Es ist also kein Anlaß vorhanden, vom Gehörtwerden einen Gegenstand des Gehörtwerdens zu unterscheiden, der noch etwas ist abgesehen davon, daß er gehört wird. Eine solche Unterscheidung wäre nur eine Wortunterscheidung, bei der derselbe Inhalt das einemal in einem Zeitwort und das anderemal in einem Hauptwort ausgedrückt wird. Mit diesem Ungeschiedensein von Ich und Gegenstand hängt es offenbar zusammen, daß die Musik wie eine *unmittelbare* Offenbarung des Weltgeheimnisses auf uns wirkt. Es ist uns, als kehrten wir aus der räumlichen Entzweiung, aus der Spaltung in Subjekt und Objekt, die eine Distanz zwischen uns und die Welt legt, in die ursprüngliche Einheit zurück. Nietzsche sagt in der „Geburt der Tragödie" unter dem Eindruck des ungeheuren symphonischen Satzes im dritten Akt von Wagners Tristan und Isolde: „Ein Mensch, der wie hier das Ohr gleichsam an die Herzkammer des Weltwillens gelegt hat, der das rasende Begehren zum Dasein als donnernden Strom oder als zartesten zerstäubten Bach von hier aus in alle Adern der Welt sich ergießen fühlt, er sollte nicht jählings zerbrechen? Er sollte es ertragen, in der elenden gläsernen Hülle des menschlichen Individuums den Widerklang zahl-

loser Lust- und Wehrufe aus dem weiten Raum der Weltennacht zu vernehmen, ohne bei diesem Hirtenreigen der Metaphysik sich seiner Urheimat unaufhaltsam zuzuflüchten!"

Angenommen nun, wir kämen aus dieser Urheimat, in der das, was sich jetzt in den Gegensatz von Ich und Gegenstand gespalten hat, noch eine ungeschiedene Einheit war, und wir träten nun aus dieser eindimensionalen Urwelt mit einemmal hinüber in die dreidimensionale Raumwelt, wodurch würde sich die neue Erlebnisform von der bisherigen unterscheiden? Wenn wir von der Zeit zum Raum übergehen, so treten wir nicht aus einer Welt in eine andere, die völlig von ihr geschieden wäre. Raum und Zeit hängen vielmehr aufs engste miteinander zusammen. Eine Raumlinie kann ja nur unter Zeitverbrauch durchlaufen werden. Jedes Raumerlebnis ist somit als solches immer auch ein Zeiterlebnis. Raum und Zeit stehen also nicht wie zwei unabhängige Gebilde nebeneinander, sondern sie bilden zusammen einen einheitlichen Baum, dessen unterer Teil einen ungeteilten Stamm bildet, während der obere Teil sich in mehrere Äste spaltet. Beide Teile wachsen aber aus derselben Wurzel nach oben. Worin besteht nun die eigentümliche Spaltung des Baumes, die von einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung an eintritt? Was ist das Neue, das zum Zeiterlebnis hinzukommt, wenn es sich zum Raumerlebnis entfaltet? Die Eigenart der Zeitstrecke besteht offenbar darin, daß sie nur in Einer Richtung durchlaufen werden kann. Auch wenn wir in der Erinnerung ein früheres Ereignis noch einmal durchleben, so bedeutet das doch keine Umkehrung der Zeitrichtung. Denn die Erinnerung ist ja ein gegenwärtiges Erlebnis, das sich als Glied in die fortlaufende Kette der aufeinanderfolgenden Ereignisse einreiht. Wir kehren also in der Erinnerung nicht wirklich in die Vergangenheit zurück. Wir wiederholen nur in der Gegenwart einen Inhalt, der in der Vergangenheit schon einmal da war. Wir reihen eine neue Perle an die fortlaufende Perlenschnur der Zeitstrecke, nur daß diese neue Perle einer früheren Perle gleicht. Jedes rein zeitliche Ereignis ist also, wenn es zum Abschluß gekommen ist, für immer vorüber. Es kann wohl im Lauf der Zeit ein Ereignis eintreten, das ihm ähnlich ist. Die Spur, die dies Ereignis im Gedächtnis zurückgelassen hat, kann Erinnerungsbilder erzeugen, die sich zum Ereignis selbst verhalten wie Reproduktionen eines Kunstwerks zum Original. Aber das Ereignis selbst, das Original, kehrt niemals wieder. Es war nur einmal da und ist seitdem für immer versunken. Das rein zeitliche Erleben ist darum ein fortwährendes Abschiednehmen und zwar ein Abschiednehmen auf Nimmerwiedersehen.

Anders das räumliche Erleben. Während das Zeiterlebnis nur in Einer Richtung verläuft, tritt in der Raumanschauung mit einemmal eine Differenzierung der Richtungen ein. Aus Einer Richtung wird eine Mannigfaltigkeit von Richtungen, in denen sich der Erlebnisstrom bewegen kann. Das zeigt sich zunächst darin, daß die Raumlinie im Unterschied von der reinen Zeitlinie nicht bloß nach vorwärts sondern auch in entgegengesetzter Richtung, also nach rückwärts durchlaufen werden kann. Während das Zeitereignis, kaum gegrüßt, vorübergeht und hinter uns in Nichts versinkt, können wir die Raumlinie, die wir durchmessen haben, noch einmal wiederholen, und zwar nicht bloß scheinbar, in der Erinnerung, sondern in Wirklichkeit. Das Raumerlebnis ist von der

Gewißheit begleitet: Es ist dieselbe Linie, die wir vorher nach vorwärts durchschritten haben und die wir nun noch einmal nach rückwärts durchschreiten; es ist derselbe Ort, an dem wir uns schon einmal befanden, und an den wir nun wieder zurückkehren. Aber mit dieser Möglichkeit, umzukehren und dieselbe Linie noch einmal in entgegengesetzter Richtung zu durchlaufen, sind nicht bloß die beiden Richtungen nach vorwärts und rückwärts gegeben. Denn die Umkehr läßt sich ja nur durch eine Drehung vollziehen. Mag sich ein Mensch auf dem Absatz umdrehen oder eine Lokomotive auf einer Drehscheibe, oder ein Uhrzeiger auf dem Zifferblatt, wenn er von 12 Uhr nach 6 Uhr geht, eine Umkehrung der Bewegungsrichtung kann immer nur dadurch zustandekommen, daß um den Drehpunkt mit einem wenn auch noch so kleinen Radius ein Halbkreis beschrieben wird, der zu einem vollständigen Kreis wird, wenn wir aus der entgegengesetzten Richtung wieder in die ursprüngliche Richtung zurückkehren. Wenn es also möglich ist, auf der Raumlinie umzukehren, also eine Drehung zu vollziehen, so sind mit dieser Drehung alle Richtungen gegeben, die der Uhrzeiger auf dem Zifferblatt durchläuft, also alle Richtungen, die auf einer Fläche überhaupt möglich sind.

Sobald wir also aus der Zeitstrecke in die Raumwelt übergehen, tritt an die Stelle der Einen Zeitrichtung mit einem Schlag die ganze Mannigfaltigkeit aller Richtungen, die die Raumfläche in sich schließt. Wie diese Differenzierung der Richtungen zustandekommt, ist völlig unerklärlich. Wir können es ebensowenig verstehen, wie die Verwandlung, die der Lichtstrahl durchmacht, wenn er durch das Prisma in eine Mannigfaltigkeit von Farben zerlegt wird. Nur soviel ist deutlich: In der Mannigfaltigkeit der Richtungen auf der Raumfläche wiederholt sich, nur auf einer höheren Stufe, dasselbe Verhältnis, das uns in der Mannigfaltigkeit der aufeinanderfolgenden Teile der Zeitstrecke in elementarer Form entgegentrat. Das Verhältnis der Richtungen enthält darum, nur in komplizierter Wiederholung, dasselbe unlösbare logische Problem, das in der Aufeinanderfolge der Zeitabschnitte in einfacher Form enthalten war. Dort handelte es sich um die Frage: Wie ist der Übergang von einem Zeitabschnitt zum andern möglich? Hier stehen wir vor der komplizierteren Frage: Wie ist der Übergang aus einer Richtung in die andere möglich? Zwischen verschiedenen Richtungen besteht dasselbe Entweder-Oder-Verhältnis wie zwischen aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten. Ich schlage entweder diese Richtung ein oder irgend eine andere. Zwei Richtungen können nicht gleichzeitig eingeschlagen werden. Wie können dann beide Richtungen von einander unterscheiden, also in Einem Raumerlebnis zusammengeschaut werden? Wie kann eine Richtungsänderung erlebt werden? Der Übergang von einem Zeiterlebnis zum nächsten, etwa von einem Ton einer Melodie zum folgenden, konnte nur dadurch zustandekommen, daß die beiden Töne nicht bloß in ein disjunktives Verhältnis auseinanderfielen, sondern zugleich in einem konjunktiven Verhältnis ineinanderflossen. Auch eine Richtungsänderung kann nur durch einen „stetigen" Übergang vollzogen werden. Auch wenn die beiden Richtungen, die die Raumlinie nacheinander durchläuft, in der graphischen Darstellung auf dem Papier nicht stetig ineinanderfließen, sondern einen Winkel miteinanderbilden, so geht doch das wirkliche Raumerlebnis, das diesem Winkel entspricht, nicht

unvermittelt aus einer Richtung in eine andere über. Wir können einen Winkel nur erleben, indem unser Blick in stetigem Fortgang die Fläche durchwandert, die der Winkel einschließt. Nur so kommt uns die Größe oder Kleinheit des Richtungsunterschieds zwischen beiden Geraden zum Bewußtsein, den der Winkel darstellt. Wenn uns ein Winkel zum Bewußtsein kommen soll, so müssen wir also eine Drehung vollziehen, die der Bewegung des Uhrzeigers gleicht. Wenn man also nicht auf die graphische Darstellung, sondern auf das wirkliche Erlebnis sieht, so besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der Richtungsänderung, die beim Durchlaufen eines Winkels erlebt wird, und der Richtungsänderung, die uns beim Durchlaufen einer stetigen Kurve, etwa einer Kreislinie, zum Bewußtsein kommt. In beiden Fällen vollzieht sich ein allmählicher Übergang aus einer Richtung in die andere. Wir können uns diese allmähliche Richtungsänderung am einfachsten an der Kreislinie veranschaulichen. Wir können uns einen Kreis mit dem Mittelpunkt O und dem Radius OA = r dadurch entstanden denken, daß wir uns in A eine Senkrechte auf r errichtet denken und uns nun vorstellen, daß sich die Achse r samt der in A auf ihr senkrecht stehenden Geraden um O dreht, wobei der rechte Winkel zwischen r und der Senkrechten unverändert bleibt. Dann stellt die Senkrechte, die zugleich die Tangente des Kreises im Endpunkt von r ist, die Richtung dar, die die Kreislinie im jeweiligen Endpunkt von r hat. Denn wenn die Richtungsänderung in diesem Punkt plötzlich aufhörte, so würde der die Kreislinie beschreibende Punkt in der Tangente geradlinig weiterlaufen. Während sich der Radius r um O dreht, ändert die auf ihm errichtete Tangente stetig ihre Richtung, und durch diese stetige Richtungsänderung entsteht die Krümmung der Kreislinie. Die Irrationalität dieser stetigen Richtungsänderung kommt uns zum Bewußtsein, sobald wir versuchen, uns den Gang einer Kreislinie anschaulich vorzustellen. Unwillkürlich verwandeln wir dabei den Kreis in ein Vieleck, in eine Aufeinanderfolge von sehr kurzen geraden Linien, von denen jede folgende in ihrer Richtung ein klein wenig von der vorhergehenden abweicht. Unser Verstand zerlegt die stetige Krümmung in ein Oder-Verhältnis zwischen Geraden. Allein das Eigentümliche der Kreislinie ist gerade, daß sie sich nicht in ein Vieleck von geraden Linien zerlegen läßt. Auch wenn wir uns einen Kreis mit einem so großen Radius denken, daß seine Peripherie auf weite Strecken einen ganz geradlinigen Eindruck macht, also etwa einen Erdmeridian, der vom Südpol über den Wasserspiegel des atlantischen Ozeans nach dem Nordpol geht, so ist doch in Wahrheit auch nicht der kleinste Teil desselben wirklich geradlinig. Sonst müßte die Meridianlinie Winkel bilden, in denen eine Richtung unvermittelt in die andere übergeht. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Auch der kleinste Teil des größten Kreises ist immer noch krumm. Eine Richtung geht in ihm nicht plötzlich sondern allmählich in die andere über, wenn wir auch das Ergebnis dieses allmählichen Übergangs mit bloßem Auge nur auf eine große Entfernung wahrnehmen, indem wir ein Schiff langsam hinter dem Horizonte verschwinden sehen. An jeder Stelle der stetigen Kurve ist das Oder-Verhältnis der verschiedenen Richtungen in einem Und-Verhältnis aufgehoben. Die Ecke, die wir bei der Wendung der Linie aus einer Richtung in die andere erwarten würden, ist abgeschliffen.

Auch bei der Richtungsänderung drückt sich, wie bei der Bewegung in unveränderter Richtung, die eigentümliche Verschmelzung der beiden Verhältnisse darin aus, daß die Mannigfaltigkeit, die aus dieser Veränderung entsteht, den Charakter der Unendlichkeit hat. Wie wir oben sahen (S. 77), ist ja die unendliche Ausdehnung und Teilbarkeit von Raum und Zeit nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Verhältnis, aus dem alle raumzeitlichen Mannigfaltigkeiten erwachsen, ein in einem Und-Verhältnis zusammengefaßtes Oder-Verhältnis ist. Jeder kleinste Teil muß dieses Verhältnis enthalten, also wieder in Unterteile zerfallen, und der größte Teil muß zu seiner Umgebung in diesem Verhältnis stehen, also unabgeschlossen bleiben. Was nach dem Früheren von der einfachen Zeitstrecke und Raumlinie und Zeitstrecke gilt, das gilt auch von der stetigen Richtungsänderung, die sich in der Kreislinie darstellt. Die Allheit der auf einer Fläche möglichen Richtungen ist eine unendliche Mannigfaltigkeit, und zwar im Unterschied von der geradlinigen Raumlinie und Zeitstrecke eine in sich selbst zurückkehrende Unendlichkeit. Jeder kleinste Teil der Bahn, die der Uhrzeiger auf dem Zifferblatt durchläuft, läßt sich wieder in unendlich viele verschiedene Richtungen zerlegen, und jeder größte Teil dieser Bahn kann durch fortwährendes Weiterdrehen im selben Sinne ins Unendliche fortgesetzt werden. Wir können darum Zenos Einwand gegen die Bewegung auch auf die Richtungsänderung des Uhrzeigers übertragen und sagen: Der Uhrzeiger muß, wenn er auch nur den kleinsten Teil seiner Bahn zurücklegen will, also etwa die Strecke zwischen 12 Uhr und eine Minute nach 12, nacheinander sämtliche Stellungen einnehmen, die den Richtungen entsprechen, durch die er auf dieser kurzen Strecke hindurchgeht. Der kleinste Teil der Zeigerbahn zerfällt aber in unendlich viele verschiedene Richtungen. Eine unendliche Reihe kann aber auf sukzessivem Wege niemals zum Abschluß gebracht werden. Also kann der Uhrzeiger überhaupt nicht von der Stelle rücken.

Damit haben wir aber zunächst nur einmal die Grundeigentümlichkeit der Raumanschauung festgestellt. Diese besteht darin, daß das Verhältnis, das beim reinen Zeiterlebnis zwischen den Gliedern einer Reihe besteht, übertragen wird auf die Beziehung zwischen verschiedenen Richtungen, in denen Erlebnisreihen durchlaufen werden können. Das Raumverhältnis ist also in gewissem Sinne ein Zeitverhältnis zweiten Grads. Aus diesem Grundcharakter des Raumerlebnisses müssen nun noch die weiteren Eigentümlichkeiten der Raumanschauung verstanden werden, die Unterscheidung zwischen dem sehenden und dem gesehenen Punkt, das Nebeneinander, also die Gleichzeitigkeit der Raumteile, und endlich die Tiefendimension, aus deren Verbindung mit der Fläche die dreidimensionale Körperlichkeit entsteht.

Wie wir oben sahen, würde bei einem rein zeitlichen Erleben noch kein Unterschied entstehen zwischen Empfindung und Empfundenem. Das Dasein der Glockenklänge würde, wenn man von ihren räumlichen Vorbedingungen absehen könnte, vollständig zusammenfallen mit ihrem Gehörtwerden. Wie kommt es, daß nun mit einem Mal mit dem Auftreten des Raumerlebnisses die Wahrnehmung sich vom Wahrgenommenen loslöst und ihm gegenübertritt? Das kommt daher, weil die Raumanschauung imstande ist, zwischen verschiedenen Richtungen zu unterscheiden, in denen Erlebnisreihen durchlaufen

werden können, weil sie also dieselbe Linie nicht nur in Einer Richtung sondern auch in entgegengesetzter Richtung durchlaufen kann. Dadurch tritt nämlich zweierlei auseinander, die zeitliche Handlung des Durchlaufens, die immer in Einer Richtung weitergeht, nämlich in der Richtung des zeitlichen Nacheinander, und die Raumlinie, die während dieses zeitlichen Fortschritts zunächst nach vorwärts und dann noch einmal nach rückwärts begangen wird. Die Zeit, die während des Durchlaufens vergeht, läuft immer in derselben Richtung weiter. Wenn ich an denselben Ort zurückkehre, so kehre ich damit nicht auch zu demselben Zeitpunkt zurück. Der Rückmarsch folgt vielmehr auf den Vormarsch, bildet somit ein späteres Glied in der in Einer Richtung fortschreitenden Zeitreihe. Dasselbe Erlebnis also, das zeitlich gesehen einen Fortschritt bedeutet, eine Fortführung der in gerader Linie weitergehenden Reihe, bedeutet räumlich gesehen eine Wiederholung von etwas schon Dagewesenem. Dadurch tritt in einem und demselben Erlebnis beides auseinander, die Zeitreihe, deren Glied es ist, und die Raumlinie, die darin zum Bewußtsein kommt. Wir können es auch so ausdrücken: Während das Erleben der Linie in der Richtung der Zeitstrecke weitereilt, ist der Teil der Linie, der bereits zurückgelegt ist, nicht spurlos verschwunden, wie dies beim reinen Zeiterlebnis der Fall war, sondern er ist stehen geblieben, bereit, so oft es gewünscht wird, noch einmal durchlaufen zu werden. Wenn gesagt wird, die zurückgelegte Linie sei stehen geblieben, so soll damit natürlich noch keine Aussage über irgendwelche Existenz jenseits der Bewußtseins gemacht werden. Es soll nur heißen: Die Linie *kann* noch einmal erlebt werden, es ist die *Möglichkeit* vorhanden, sie zum zweiten Mal zurückzulegen. Aber auch wenn wir mit unsern Aussagen noch ganz innerhalb des Bewußtseins bleiben und nicht von transsubjektiven Wirklichkeiten, sondern nur von Erlebnismöglichkeiten sprechen, die innerhalb des Bewußtseins liegen, so ist damit doch schon der Grund gelegt zu der Unterscheidung, die von der weittragendsten Bedeutung für die Gestaltung unseres ganzen Weltbildes ist, nämlich der Unterscheidung zwischen dem Erleben als solchem und dem Erlebten, zwischen dem unsichtbaren Zeichenstift, der über das Papier hingleitet und darauf seine Linien zieht, und dem Blatt Papier, das festliegt, auf dem darum die Linien stehen bleiben, nachdem sie gezogen sind. Solange das Erlebnis rein zeitlich war, wie die Aufeinanderfolge von Tönen, konnte die Unterscheidung noch gar nicht entstehen zwischen der Handlung des Linienziehens, die der Zeichenstift vollführt, und der Linie, wie sie an sich ist, abgesehen davon, daß der Zeichenstift sie zieht. Denn die Linie verschwand ja in dem Augenblick, da sie gezogen war. Ihr Dasein bestand nur im Gezogenwerden. Nun aber, da die Linie, nachdem sie gezogen ist, als Erlebnismöglichkeit weiterlebt, tritt beides auseinander, die Linie als solche und die Handlung des Linienziehens. Darin liegt die Wurzel der Gegenüberstellung von anschauendem Ich und angeschautem Gegenstand. Bei dem Wort Ich müssen wir in diesem Zusammenhang noch vollständig absehen vom Menschen, dessen Empfindungsvermögen wir uns wie einen photographischen Apparat der objektiven „Außenwelt" gegenübergestellt denken. Unsere menschliche Empfindungswelt ist nur ein Spezialfall von räumlichen Bewußtsein. Es könnte räumliches Erleben geben, das ganz unabhängig vom Menschen unter ganz anderen Bedingungen zustandekäme. Wenn wir also hier

vom anschauenden Ich sprechen, so meinen wir damit nur die in Einem Bewußtsein zusammengefaßte Funktion des Linienziehens, die der Linie als solcher gegenübertritt, die als bleibende Erlebnismöglichkeit stehen bleibt. Die Unterscheidung von Ich und Gegenstand in diesem allgemeinen Sinne würde auch dann entstehen, wenn kein Mensch existierte, sondern unter irgend welchen andern uns unbekannten Bedingungen ein Bewußtsein da wäre, das Raumerlebnisse hätte.

Mit der Unterscheidung zwischen der Linie und ihrem Durchlaufenwerden hängt aber noch ein anderer Unterschied zusammen, der ebenfalls zum Wesen des Raumerlebnisses gehört, nämlich der Unterschied zwischen Nacheinander und Nebeneinander. Wir sagen, der Raum sei im Unterschied von zeitlichen Nacheinander die Ordnung der Dinge im Nebeneinander, die Teile des Raums seien also nicht nacheinander sondern gleichzeitig da. Dieses Nebeneinander der Raumteile bedeutet nicht, daß verschiedene räumliche Figuren tatsächlich gleichzeitig erlebt würden. Das räumliche Erleben ist vielmehr, genau wie das rein zeitliche, an das Gesetz des stetigen Nacheinander gebunden. Wenn wir ein Porträt anschauen, das vor uns an der Wand hängt, so überschauen wir es nicht mit Einem Blick. Unser Blick durchwandert vielmehr fortwährend ruhelos die Konturen des Kopfes, die feingeschwungenen Linien der Augenbrauen, der Nase, des Mundes. Je weiter wir vom Bilde entfernt stehen, um so kleiner erscheinen die Umrisse, um so schneller können wir seine Linien durchlaufen, um so mehr nähern wir uns dem Ziel, das Ganze mit Einem Blick zu überschauen. Aber ganz können wir dieses Ziel nie erreichen. Das räumliche Nebeneinander bedeutet also nicht die Gleichzeitigkeit des *wirklichen* Erlebens. Es bedeutet nur, daß jeder Teil des Raums in jedem Augenblick bereit ist, erlebt, bzw. wiedererlebt zu werden, daß also jeder zurückgelegte Teil des Raums als Erlebnis*möglichkeit* stehen bleibt, während das wirkliche Erleben weitereilt.

10. Die Tiefendimension.

Dies führt uns nun noch zu einer letzten Eigentümlichkeit der Raumanschauung, nämlich zur sogenannten Tiefendimension. Wir haben uns im bisherigen die Raumanschauung dadurch entstanden gedacht, daß eine Linie eine Drehung im Sinne des Uhrzeigers ausführte und dadurch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Richtungen erzeugte. Durch diese Drehung entstand aber zunächst nur eine zweidimensionale Fläche, noch keine dreidimensionale Körperlichkeit. Wie kommt es zur dritten Dimension? Solange wir nicht näher darüber nachdenken, sehen wir im Auftreten der dritten Dimension überhaupt kein Problem. Wenn es zwei Dimensionen gibt, die aufeinander senkrecht stehen, warum soll es nicht drei geben, die in demselben geometrischen Verhältnis zueinander stehen? Die Vermehrung der Dimensionenzahl von zwei auf drei erscheint uns aber nur dann so einfach und selbstverständlich, wenn wir, wie es alle mathematischen Raumtheorien tun, vom Raum*erlebnis* absehen und nur vom Raum sprechen, wie er an sich ist, abgesehen davon, daß er erlebt wird. Allein dieser mathematische Begriff des Raumes

ist eine Abstraktion unseres Denkens. In Wirklichkeit können wir uns keinen Raum vorstellen, der nicht von einem bestimmten perspektivischen Mittelpunkt aus angeschaut und erlebt wird. Auch wenn wir an den Weltraum denken, wie er war, ehe Menschen waren, und wie er sein wird, wenn keine Menschen mehr sein werden, so denken wir uns dabei immer, wenn auch nicht das Auge eines Menschen, so doch einen sehenden Punkt hinzu, an dem die Weltentstehung und Weltentwicklung wie ein gewaltiges Schauspiel vorüberzieht. Nur vermöge einer Abstraktion können wir von diesem verborgenen Zuschauer absehen und den Raum denken, wie er unabhängig von der Lage des sehenden Punktes an sich ist. Die Vorstellung des „Raums an sich" entsteht also nur durch eine künstliche Verdunkelung des Zuschauerraums, die es uns ermöglicht, unsere eigene Existenz auf einige Zeit zu vergessen und nur an das Stück zu denken, das auf der Bühne gespielt wird. Da wir in diesem Zusammenhang den Urquellen der Raumanschauung nachgehen wollen, so müssen wir hinter diese abstrakte Unterscheidung des Denkens auf das wirkliche Raumerlebnis zurückgreifen, in welchem die Funktion der Anschauung und das angeschaute Gebilde noch unzertrennlich miteinander verschmolzen sind. Sobald wir aber hinter das Abstraktum des mathematischen Raums auf den erlebten Raum zurückgehen, stoßen wir beim Übergang von der zweiten Dimension zur dritten auf eine Schwierigkeit. Für das Raumerlebnis ist die dritte Dimension unsichtbar. Das wirkliche Raumbild, wie es sich der Gesichtsempfindung unmittelbar aufdrängt, ist immer nur eine Fläche, die in nebeneinander liegende Felder von verschiedener Farbe und Beleuchtung eingeteilt ist. Daher kommt es, daß jedes Raumbild auf eine Fläche gemalt und gezeichnet werden kann. Daß die Felder von verschiedener Farbe und Beleuchtung, in die das Raumbild eingeteilt ist, Gegenstände darstellen (z. B. Berge, Wälder, Kirchtürme), die sich in einer bestimmten Entfernung von unserem Auge befinden, von denen also die einen näher, die anderen ferner sind, das *sehen* wir nicht unmittelbar, sondern das *erschließen* wir nur aus dem Gesehenen. Das kleine Kind streckt sein Händchen nach dem Mond aus, der über seiner Wiege leuchtet. Es folgt seiner unmittelbaren Gesichtswahrnehmung. Diese zeigt ihm nichts als ein buntes Nebeneinander von dunklen und leuchtenden Farbeneindrücken. Wir Älteren haben gelernt, durch ein kompliziertes Schlußverfahren die Entfernung der Gegenstände von unserem Auge einigermaßen zu schätzen, wenn wir dabei auch noch trotz täglicher Übung fortwährend Täuschungen ausgesetzt sind. Wir schließen aus den Bewegungsempfindungen, die wir haben, wenn unsere Augen sich auf die Nähe und dann wieder auf die Ferne einstellen, aus den Tastempfindungen beim Anfassen der nächstliegenden Gegenstände, bei entfernteren Gegenständen aus der Verteilung von Licht und Schatten, Deutlichkeit und Undeutlichkeit, vor allem aus der perspektivischen Verschiebung der Linien. Indem wir unsern Standpunkt einem Gegenstand gegenüber wechseln, also um ihn herumgehen und ihn immer wieder von einer andern Seite sehen, entsteht aus dem stetigen Wechsel des perspektivischen Bildes der plastische Eindruck der Körperlichkeit. Aber alle diese Methoden, durch die aus dem ursprünglichen Flächenbild der perspektivische Eindruck der Körperlichkeit

wird, sind nicht in dem unmittelbaren Erlebnis selbst enthalten, sondern erst hinterher zum unmittelbar Gegebenen hinzugekommen durch ein Schlußverfahren, das uns durch lange Übung so zur Gewohnheit geworden ist, daß wir es vom unmittelbar Gegebenen kaum mehr unterscheiden können. Auch der Eindruck, daß wir unsern Standpunkt einem Gegenstand gegenüber wechseln, uns also um ihn herumbewegen, ist nichts unmittelbar Gegebenes, sondern etwas Erschlossenes. Denn bei einer kinematographischen Vorführung kann man ja durch stetigen Wechsel der perspektivischen Bilder auf der Projektionsfläche dem Zuschauer vortäuschen, er fahre etwa auf einem Dampfer in einen Hafen hinein, so daß Leuchttürme, Molen und Hafengebäude vor seinen Augen immer größer werden. Oder man kann durch allmähliche Verschiebung eines Stadtbildes, durch Aufeinanderfolge von Aufnahmen, die von verschiedenen Seiten gemacht sind, den Eindruck hervorrufen, den man vom Fenster eines Eisenbahnwagens aus erhält, wenn der Zug in einer großen Kurve in den Bahnhof einfährt. Daraus geht hervor: Was etwa bei der Einfahrt in einen Hafen oder in einen Bahnhof unmittelbar erlebt wird, ist lediglich die stetige Aufeinanderfolge perspektivischer Bilder auf einer Fläche. Dieses unmittelbare Erlebnis ruft aber ein Schlußverfahren hervor. Durch dieses Schlußverfahren wird das Erlebnis gedeutet. Die stetige Bilderfolge wird entweder daraus erklärt, daß der Beschauer sich in einer bestimmten Linie oder Kurve auf den Gegenstand zu bewegt, oder daraus, daß umgekehrt der Gegenstand auf ihn zukommt. Es ist aber auch noch eine dritte Möglichkeit vorhanden, nämlich, daß weder der Zuschauer noch der Gegenstand sich bewegt, daß vielmehr beide, wie bei einer Lichtspiel-Vorführung, einander unbeweglich gegenüberstehen, und daß nur eine ruhende Wandfläche da ist, die nacheinander verschiedene Färbungen und Schattierungen annimmt. Alle diese drei Deutungen sind, vom unmittelbaren Erlebnis aus betrachtet, an und für sich genau gleich möglich. Wir könnten also z. B. unser ganzes Menschenleben, soweit es aus Gesichtseindrücken besteht, auch so deuten, daß wir annehmen, der sehende Punkt in unserem Auge bleibe 70 Jahre lang an derselben Stelle im Weltraum stehen, und das ganze Leben mit allen seinen heiteren und traurigen Bildern ziehe wie ein ununterbrochener Film auf einer ruhenden Fläche an diesem sehenden Punkt vorüber. Bei einer Bewegung, die unser Körper ausführt, also etwa bei einer Fußtour oder einer Bahnfahrt, fände also bei dieser Annahme keine Veränderung des Standpunkts statt, es bewegten sich vielmehr die wechselnden perspektivischen Bilder an uns vorüber und zwar in einer Richtung, die der Marsch- oder Fahrtrichtung entgegengesetzt ist. Diese Deutung unserer Gesichtseindrücke, bei der der sehende Punkt als der ruhende Weltmittelpunkt aufgefaßt wird, erscheint uns phantastisch. Trotzdem ist sie diejenige, die dem, was im unmittelbaren Erlebnis gegeben ist, am nächsten liegt. Der Säugling, der im Kinderwagen durch eine Landschaft gefahren wird, bewegt sich sicher zunächst in dieser Auffassung. Und auch wir Älteren fallen immer unwillkürlich bis auf einen gewissen Grad in diese kindliche Auffassung zurück, wenn wir eine ungewohnte Bewegung ausführen, bei der wir noch nicht darauf eingeübt sind, den Ruhepunkt in einen bestimmten Gegenstand außer uns zu verlegen,

also z. B. wenn wir zum erstenmal im Flugzeug aufsteigen und die Erde unter uns zu versinken scheint, oder wenn wir im Rodelschlitten zu Tal fahren und die Tannen rechts und links wie Gespenster an uns vorüberfliegen. Bei allen derartigen Bewegungen, an die wir nicht gewöhnt sind, bei denen uns also im ersten Augenblick ein Schwindelgefühl erfaßt, in dem uns alle räumliche Orientierung verloren geht, fallen wir unwillkürlich in den primitiven Urzustand zurück; d. h. es ist uns, als wären wir selbst der einzige ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, und die ganze Welt beginne in tollem Wirbel um uns zu tanzen. Die Ineinssetzung des ruhenden Weltmittelpunkts mit dem sehenden Punkt ist also die Deutung des Raumerlebnisses, die dem ursprünglichen Eindruck noch am nächsten steht und sich darum, wie das ptolemäische Weltbild, dem primitiven Bewußtsein zuerst aufdrängt. Die anderen Deutungen, bei denen der Ruhepunkt vom sehenden Punkt unterschieden wird, sind, ähnlich wie das Kopernikanische Weltbild, nur durch ein kompliziertes Schlußverfahren erreichbar.

Was folgt aus alledem für das Verständnis der Tiefendimension? Um die Entstehung der Tiefendimension zu begreifen, müssen wir hinter alle Deutungen des Raumbilds auf das ursprüngliche Raumerlebnis zurückgehen, das in der primitiven, flächenhaften Deutung des kindlichen Bewußtseins noch am deutlichsten zutagetritt. Im Raumerlebnis muß etwas enthalten sein, was den Eindruck hervorruft, es liege eine unsichtbare Distanzlinie zwischen dem sehenden und dem gesehenen Punkt. Der Eindruck dieser nicht gesehenen sondern gleichsam gefühlten Linie muß aber so sein, daß die Frage dabei noch offen bleibt, wie lang diese Distanzlinie ist, ferner ob diese Linie an verschiedenen Stellen des gesehenen Bildes gleich lang oder verschieden lang ist, ob sie sich im Lauf der Zeit gleich bleibt oder sich verändert, endlich ob die Veränderung, falls eine solche stattfindet, dadurch entsteht, daß der gesehene Gegenstand sich bewegt oder daß der sehende Punkt sich bewegt oder daß beide sich bewegen. Denn alle diese Fragen können, wie wir sahen, nur durch ein Schlußverfahren beantwortet werden, das vom unmittelbaren Eindruck zu unterscheiden ist; und die Antworten auf diese Fragen können bei demselben Eindruck ganz entgegengesetzt ausfallen.

Wie entsteht nun dieses eigentümliche Bewußtsein, daß eine unsichtbare Distanzlinie da ist, deren Länge sich aber nicht unmittelbar feststellen läßt? Wir wissen ja zunächst aus Erfahrung, daß wir einen räumlichen Gegenstand, etwa eine weiße Fläche, auf der Linien gezogen sind, nur dann sehen können, wenn unser Auge einen gewissen Abstand davon hat. Der Abstand kann sehr klein sein. Wir können sehr nah hinsehen. Aber irgend einen Abstand müssen wir haben, sonst sehen wir überhaupt nichts. Dieser Abstand gehört zur Besonderheit des Raumerlebnisses. Ohne ihn ist es unmöglich, Richtungen voneinander zu unterscheiden, in denen Raumlinien verlaufen. Bei einem rein zeitlichen Erlebnis, z. B. der Aufeinanderfolge von Glockenklängen, gibt es keine Distanz zwischen dem Erlebnis als solchem und dem Gegenstand des Erlebens. Das Dasein der Töne besteht nur darin, daß sie gehört werden. Die Distanzlinie, die bei der Raumanschauung zwischen den sehenden und den gesehenen Punkt tritt, ist also offenbar nur ein anderer Ausdruck für das Auseinandertreten

von Empfindung und Empfundenem, das der Raumanschauung, wie wir oben sahen, im Unterschied von der reinen Zeitstrecke ihr eigentümliches Gepräge gibt. Sobald Richtungen voneinander unterschieden werden können, sobald also dieselbe Linie noch einmal in umgekehrter Richtung durchlaufen werden kann, tritt beides auseinander, der Zeitfortschritt des Erlebens, der immer in derselben Richtung, nämlich in der Einen Zeitrichtung, weitergeht, und die Raumlinie, die zur Wiederholung bereit liegt, die also in verschiedener Richtung durchschritten werden kann. Dieses Auseinandertreten von Erlebnis und Erlebtem kann räumlich nur so dargestellt werden, daß ein räumlicher Abstand zwischen beide hineintritt. Die Größe dieses Abstands kann zunächst noch unbestimmt bleiben. Denn für die Entstehung der Raumanschauung oder Richtungsunterscheidung kommt es ja nur darauf an, daß der sehende und der gesehene Punkt überhaupt auseinander treten, daß ihre Entfernung irgend eine Größe hat, die mehr als 0 ist. Je größer aber der Abstand ist, um so umfassender wird der Gesichtskreis. Je kleiner der Abstand wird, um so enger wird der Horizont. Lassen wir die weite Aussicht, die wir „aus der Vogelschau", also etwa von einem Flugzeug aus haben, mit dem Herabgleiten aus der Höhe allmählich immer kleiner werden und schließlich zur „Froschperspektive" zusammenschrumpfen, so nähern wir uns dabei einer Grenze, an der der Abstand = 0 wird, an der also das Auge den Boden berührt. An dieser Grenze ist mit dem Verschwinden der Distanzlinie auch das Raumbild zu einem Punkt zusammengeschrumpft. Es hat also aufgehört, Raumbild zu sein. Es ist zur bloßen Tastempfindung geworden. Die Raumanschauung hat sich also in ein reines Zeiterlebnis zurückverwandelt. Der Abstand zwischen Auge und Gegenstand ist also das, was zum Zeiterlebnis hinzugetreten war, damit es sich zum Raumbild entfalten konnte.

Dieser Abstand zwischen Auge und Gegenstand muß aber beim Raumerlebnis selbst unsichtbar bleiben. Denn das Dasein dieses Abstandes ist ja die Vorbedingung für das Zustandekommen irgend einer Raumanschauung. Eine sichtbare Linie kann aber erst gezogen werden, wenn irgend eine Raumanschauung bereits da ist.

Die Distanzlinie, die die Raumanschauung erst möglich macht, muß also selbst notwendig unsichtbar bleiben.

Dennoch läßt sich etwas über die Richtung dieser unsichtbaren Distanzlinie sagen. Wenn die Gerade A B im sehenden Punkt C zusammengeschaut werden soll, so geschieht das nur dann so vollkommen, als es überhaupt möglich ist, wenn sich der sehende Punkt C direkt über der Mitte der Linie A B befindet, wenn er also von A und B gleich weit entfernt ist, wenn somit die Blickrichtung auf der Linie A B senkrecht steht. In jedem andern Falle, d. h. wenn die Blickrichtung zu A B nicht senkrecht steht, sondern mit A B einen spitzen oder stumpfen Winkel bildet, erscheint A B perspektivisch verkürzt. Es wird also nicht so vollkommen überschaut, als es möglich ist. Dasselbe gilt, wenn es sich nicht bloß um eine Linie, sondern um eine Fläche, z. B. um eine Kreisfläche handelt. Auch diese kann von einem direkt über ihrer Mitte liegenden Punkt, also bei einer Blickrichtung, die senkrecht auf der Fläche steht, am vollkommensten übersehen werden. Damit ist die Richtung der unsicht-

baren Distanzlinie gegeben. Um diese Richtung zu bestimmen, müssen wir vom elementaren Raumbild ausgehen, wie es sich unmittelbar aufdrängt, ehe es durch ein Schlußverfahren gedeutet wird. Der primitive Raumeindruck ist ja, wie wir sahen, eine Fläche, die in Felder von verschiedener Farbe und Beleuchtung eingeteilt ist. Auf dieser Fläche ziehen in ununterbrochener Folge wechselnde Figuren am Auge des Zuschauers vorüber. Die Richtung der Distanzlinie zwischen Auge und Gegenstand erhalten wir nun, wenn wir auf diese Scheinfläche, die sich dem primären Raumeindruck aufdrängt, ein Lot fällen. Dieses Lot stellt die Richtung dar, in der unser Blick auf das vor uns auftauchende Raumbild fällt. Wir können uns das am einfachsten veranschaulichen, wenn wir uns das Raumbild, das wir vor uns sehen, etwa das Innere des Zimmers mit seinen Möbeln und Wandbildern als Interieur gemalt vorstellen, und zwar auf einer Leinwand, die unserem Auge gerade gegenüber steht. Diese Leinwand stellt die Scheinfläche dar, auf die alle Figuren des Raumbilds, die Linien der Zimmerdecke, der Wände, der Büchergestelle in perspektivischer Verkürzung aufgetragen sind. Auf dieser Projektionsfläche steht die Blickrichtung senkrecht.

Fassen wir nun das Ergebnis zusammen, zu dem die Untersuchung der Tiefendimension geführt hat. Wir haben gesehen, die unsichtbare Linie zwischen Auge und Gegenstand, die senkrecht auf der Projektionsfläche steht, ist nur der räumliche Ausdruck für die Scheidung zwischen Erlebnis und Erlebtem, die eintritt, sobald nicht mehr bloß zwischen Gliedern einer eindimensionalen Zeitreihe sondern zwischen Richtungen unterschieden wird, in denen Erlebnisreihen verlaufen.

Damit haben wir uns vollends die letzte Eigentümlichkeit deutlich gemacht, die die Raumanschauung vom reinen Zeiterlebnis unterscheidet. Wir können nunmehr das Grundgesetz der Raumzeitlichkeit, das bei der Untersuchung der eindimensionalen Strecke und der zweidimensionalen Fläche hervortrat, auch als das Gesetz der dreidimensionalen Körperlichkeit aufzeigen. Das Oder-Verhältnis zwischen zwei aufeinander folgenden Gliedern der Zeitreihe, das im stetigen Übergang auf irrationale Weise aufgehoben war, zeigte sich auf der zweidimensionalen Fläche beim stetigen Übergang einer Richtung in die andere, wie sie die Drehung des Uhrzeigers auf dem Zifferblatt, die stetige Krümmung der Kreislinie darstellt. Das Auftreten der Tiefendimension führt zu einer dritten Form dieses geheimnisvollen Übergangsverhältnisses. Wenn es eine unsichtbare Dimension gibt, die auf der dem sehenden Punkt gegenüberstehenden Projektionsfläche senkrecht steht, so entsteht zunächst vom primitiven, flächenhaften Raumbild aus das einfache Entweder-Oder: Jede Linie ist entweder sichtbar, liegt also in der Raumfläche, oder sie ist unsichtbar, fällt also mit der Tiefendimension zusammen. Nun steht ja aber die Tiefendimension senkrecht auf der Projektionsfläche, bildet also mit ihr einen rechten Winkel. Es besteht also ein ganz bestimmter, meßbarer Richtungsunterschied zwischen der Blickrichtung und der Projektionsfläche. Wenn es aber überhaupt möglich ist, Richtungen voneinander zu unterscheiden, so kann auch aus einer Richtung in die andere übergegangen werden. Wenden wir das auf die Tiefendimension an, so kann jede Gerade der Raumfläche, indem sie um

einen rechten Winkel gedreht wird, in die Richtung der Tiefendimension übergehen, und umgekehrt kann jede Gerade, die in der Richtung der Tiefendimension liegt, durch Drehung um einen rechten Winkel in die Fläche hereingebogen werden. Die ganze Mannigfaltigkeit der Richtungen, die die Fläche darstellt, kann also durch Drehung um irgend eine Achse in die unsichtbare Dimension verwandelt und durch weitere Drehung in die Sichtbarkeit zurückverwandelt werden. Dadurch entsteht eine neue noch höhere Form des Übergangsverhältnisses, nämlich der Umsatz von Flächen aus der sichtbaren in die unsichtbare Dimension. Offenbar beruht der Eindruck der Körperlichkeit, den wir von einem Haus, einem Steinblock, einem Gipsmodell, einem Kleiderschrank erhalten, darauf, daß wir in Wirklichkeit oder in Gedanken darum herumgehen, den Gegenstand also bald von dieser bald von einer anderen Seite sehen und daß dabei ein fortwährender Übergang aus dem Flächenbild in die Tiefendimension stattfindet und umgekehrt. Indem wir uns langsam um den Gegenstand herumbewegen oder, was auf dasselbe herauskommt, der Gegenstand sich vor unsern Augen im entgegengesetzten Sinne dreht, sinken immerwährend Flächen in die Unsichtbarkeit der Tiefendimension zurück, während andere aus der Tiefe in die Sichtbarkeit heraufsteigen. Dieser stetige Wechsel der Aspekte erzeugt den Gesamteindruck, daß wir es nicht bloß mit einer Fläche, sondern mit einem Körper, mit einem plastischen Gegenstand zu tun haben.

Zu diesem wechselnden Gesichtsbild treten allerdings in vielen Fällen noch Druckempfindungen hinzu, wenn wir den Körper mit den Händen betasten können. Aber die Tastempfindungen sind nur ein untergeordnetes Hilfsmittel, um den Gesamteindruck der greifbaren Wirklichkeit zu vollenden. Ohne das Gesichtsbild, mit dem sie in enge Verbindung treten, würden die Tastempfindungen eindimensionale, rein zeitliche Erlebnisse bleiben. Für sich allein könnten sie kein Raumbild hervorbringen. Das sieht man am Empfindungsleben der Blindgeborenen. Die Tastempfindungen können nur dann, wenn das Raumbild auf optischem Wege entstanden ist, den Eindruck der Körperlichkeit durch eine Fülle von eindimensionalen Nebenempfindungen verstärken. Wir können darum in diesem Zusammenhang, wo wir nur von den elementaren Grundlagen der Raumanschauung sprechen, von den Tastgefühlen absehen und uns auf den Wechsel der Gesichtsbilder beschränken, der bei der Drehung eines Körpers vor unsern Augen entsteht.

Achten wir nun einmal auf den stetigen Übergang, der sich vollzieht, wenn die Seitenfläche eines Körpers durch Drehung desselben aus der Sichtbarkeit in die unsichtbare Tiefendimension versinkt. Stellen wir uns etwa vor, um den einfachsten Fall zu nehmen, an der gegenüberliegenden Wand befinde sich eine schwingende Tür, die sich nach innen und außen öffnen läßt. Ist die Tür geschlossen, so sehen wir die Türfläche in ihrem vollen Umfang, als Rechteck. Bewegt sich die Tür um ihre Achse, so tritt eine perspektivische Verschiebung der Seitenlinien ein, die Fläche wird allmählich immer schmaler und verschwindet zuletzt, wenn sie mit der Blickrichtung zusammenfällt, in der unsichtbaren Tiefendimension. Betrachten wir den Vorgang, so wie er sich der primitiven, flächenhaften Raumanschauung darbietet, so ent-

hält er kein besonderes Problem. Auf einer Fläche hat sich ein Rechteck allmählich in ein immer schmaler werdendes ungleichseitiges Viereck verschoben und ist zuletzt verschwunden. Problematisch wird der Vorgang erst, wenn die Tiefendimension zum Bewußtsein gekommen ist. Denn nun wird die Verschiebung der Türfläche als eine Drehung aufgefaßt, bei der die Fläche um ihre Achse schwingt. Bei dieser Drehung steht die Fläche nicht mehr, wie vorher, rechtwinklig zur Blickrichtung, sondern sie steht schief und immer schiefer, bildet also mit der Blickrichtung einen immer spitzeren bzw. stumpferen Winkel, bis sie zuletzt in die Blickrichtung einmündet.

Wie kommen wir zu diesem Eindruck der schiefen Stellung der Fläche, die uns ihre Verschiebung nicht als wirkliche Veränderung sondern als perspektivische Verkürzung erscheinen läßt? Was meinen wir eigentlich damit, wenn wir sagen, wir hätten den Eindruck, die Fläche der halbgeöffneten Tür sei von unserem Standpunkt aus betrachtet schief? Sobald wir darüber Auskunft geben sollen, kommt uns der innere Zwiespalt zum Bewußtsein, der in dieser Aussage enthalten ist. In Wahrheit sehen wir ja nach wie vor nichts anderes als das, was sich der primitiven Raumanschauung aufdrängt, nämlich eine Fläche, auf der die Blickrichtung senkrecht steht und auf dieser Fläche ein ungleichseitiges Viereck. Während wir aber das sehen, vollziehen wir in unserer Phantasie einen Wechsel des Standpunkts. Wir betrachten die Türfläche, die wir jetzt von der Seite perspektivisch verkürzt sehen, in Gedanken von vorn, so daß sie wieder in ihrem vollen Umfang erscheint. Wir vollziehen also in Gedanken die Drehung, die notwendig ist, um das verkürzte Bild der Türfläche, das wir sehen, wieder in das unverkürzte Bild zurückzuverwandeln. Der Eindruck der perspektivisch verkürzten Fläche, die schief zur Blickrichtung steht, ist also überhaupt kein einheitliches Erlebnis, sondern ein innerer Zwiespalt zwischen Gesichtsbild und Erinnerungsbild, ein ruheloses hin und her zwischen mehreren Bildern, die sich ausschließen. Denn ich kann ja die Türfläche nicht gleichzeitig von dieser und von einer andern Seite sehen. Die verschiedenen Aspekte, die die Türfläche darbietet, wenn sie von verschiedenen Standpunkten aus gesehen wird, können nicht zugleich, sondern immer nur nach einander erlebt werden. Jeder Aspekt eines Gegenstandes steht zu allen andern in einem exklusiven Oder-Verhältnis. Ich kann den Gegenstand nur entweder von diesem oder von irgend einem andern Standpunkt aus sehen, nie von mehreren Standpunkten zugleich. Eigentlich müßte also das räumliche Sehen in lauter unvereinbare Flächenbilder auseinanderfallen, von denen immer nur eines auf der Bildfläche erscheinen kann, während alle andern von der Bildfläche verschwinden. Dann könnte aber der Eindruck der schief zur Blickrichtung stehenden Türfläche überhaupt nicht entstehen. Denn jedes der Flächenbilder liegt ja, wenn es für sich allein genommen wird, auf der Projektionsfläche, die zur Blickrichtung rechtwinklig steht. Nur durch Zusammenschau mehrerer von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommenen Bilder kommt der Eindruck der schiefen Stellung zustande. Diese Zusammenschau von Aspekten, die sich ausschließen, dieses Ineinanderfließen von Bildern, die miteinander unvereinbar sind, dieses Und-Verhältnis, in welchem die Glieder eines Oder-Verhältnisses miteinander verschmolzen

werden, ist also das, was uns, während wir in Wahrheit immer nur Flächenbilder sehen, zum Erlebnis der plastischen Körperlichkeit führt.

11. Der mathematische Begriff der Grenze.

Damit hat sich also herausgestellt: Das Grundgesetz, nach dem die stetige Zeitreihe gebildet wird, gilt nicht nur für die Entstehung der Raumfläche durch Drehung einer Geraden um den Kreismittelpunkt, sondern auch für die Entstehung der Körperlichkeit durch Drehung einer Fläche um ihre Achse. Alle diese Gebilde erwachsen aus demselben Verhältnis des stetigen Übergangs, in welchem ein disjunktiver Gegensatz in einer konjunktiven Beziehung zusammengefaßt ist. Es ist immer derselbe ruhelose Existenzkampf, dieselbe Verdrängung eines Elements durch ein anderes, die der ganzen Raumzeitlichkeit ihr Gepräge gibt. Wenn es uns in diesem Zusammenhang nicht bloß um das Verständnis dieses Grundgesetzes selbst, sondern um eine vollständige Theorie des Raums und der Zeit zu tun wäre, so müßte nun noch weiter gezeigt werden, daß aus jenem irrationalen Verhältnis nicht nur die elementaren Gebilde der Zeitstrecke, der Richtungsänderung, der stetigen Kurve und der Körperlichkeit entstehen, sondern daß die so entstandenen Mannigfaltigkeiten untereinander wieder neue Beziehungen eingehen, in denen das irrationale Grundverhältnis in immer neuen und komplizierteren Variationen wiederkehrt. Nur auf Einen Begriff soll in diesem Zusammenhang kurz hingewiesen werden, der nur vom Grundgesetz der Raumzeitlichkeit aus verständlich ist, nämlich auf den mathematischen Begriff der Grenze. Dieser Begriff entsteht dadurch, daß jenes Grundverhältnis nicht nur die Urzelle ist, aus der durch fortgesetzte Zellteilung die verschiedenen Gebilde der Raumzeitlichkeit, also etwa die Gerade und die stetige Kurve sich aufbauen, sondern daß diese Gebilde, als Zweige an demselben Baum, untereinander wieder in demselben Verhältnis stehen. Die Gerade und die stetige Kurve, zwei Gebilde, die sich gegenseitig ausschließen, grenzen doch, mathematisch gesprochen, aneinander. Denn wir können uns eine stetige Kurve, z. B. eine Kreislinie, entstanden denken durch die Bewegung eines Punktes, der seine Richtung stetig ändert. Stellen wir uns nun vor, die stetige Richtungsänderung des Punktes hörte an einer bestimmten Stelle seiner Bahn plötzlich auf; der Punkt liefe also von dieser Stelle ab in der Richtung, die er erreicht hat, geradlinig weiter, so wäre die Gerade, in der er weiterläuft, die Tangente, die die Kurve in dem betreffenden Punkt berührt. Dieser Übergang von der Kurve zur Tangente ist aber ein Übergang aus einer Mannigfaltigkeit in eine andere, die in einem exklusiven Verhältnis zu ihr steht. Denn zwischen einer Geraden und einer stetig gekrümmten Linie besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Auch das kleinste Stück einer stetigen Kurve, das unserem Auge gerade erscheint, ist in Wahrheit immer noch gekrümmt. Die Kurve hat mit der Tangente, die sie berührt, nie mehr als einen Punkt gemeinsam. Aber dadurch, daß dieser Übergang vollzogen werden kann von einer Mannigfaltigkeit in eine andere, die spezifisch von ihr verschieden ist, wird es möglich,

für die stetige Kurve einen mathematischen Ausdruck zu finden. Denn wenn man nun die Glieder des Verhältnisses $\frac{\triangle y}{\triangle x}$, in welchem die Differenzen zwischen den sich stetig ändernden Abständen der Kurve von Ordinate und Abszisse zueinander stehen, kleiner und kleiner werden läßt, bis sie kleiner sind, als jeder endliche Betrag, so wird dieses Verhältnis nicht, wie zu erwarten wäre, $=\frac{o}{o}$, so daß es jeden definierbaren Wert verloren hätte, sondern es erhält einen neuen Wert vermöge der angrenzenden Mannigfaltigkeit, in die wir beim Übergang aus der Kurve in die Tangente hinübertreten. So erhalten wir den Differenzialquotienten $\frac{dx}{dy}$. In diesem Quotienten sind dx und dy nicht etwa überaus kleine endliche Größen, aus denen die ruckweisen Abstandsänderungen der Kurve zusammengesetzt wären, auch nicht unendlich kleine Elemente, die eine geheimnisvolle metaphysische Realität hätten. Der Differentialquotient ist vielmehr nur ein Ausdruck für ein Verhältnis zwischen zwei Mannigfaltigkeiten, z. B. der Geraden und der Kurve. Er besagt, daß diese beiden Mannigfaltigkeiten in einem ausschließlichen Gegensatz zueinander stehen und daß doch eine Grenzüberschreitung zwischen beiden stattfinden kann, die es möglich macht, einen Wert, der innerhalb einer Mannigfaltigkeit arithmetisch nicht definierbar wäre (z. B. eine stetige Richtungsänderung), innerhalb der angrenzenden Mannigfaltigkeit auszudrücken. Wenn uns dieser irrationale Grenzübergang einmal an einem einfachen Fall, z. B. beim Übergang von der Kurve zur Tangente, deutlich geworden ist, so verstehen wir diesen Übergang auch in komplizierteren Fällen, z. B. bei der stetigen Geschwindigkeitsänderung eines fallenden oder geworfenen Körpers. Auch die stetige Beschleunigung eines Körpers drücken wir dadurch aus, daß wir für irgend einen beliebigen Punkt der Geschwindigkeitsänderung die Endgeschwindigkeit feststellen, mit der der bewegte Körper sich weiterbewegen würde, wenn von diesem Punkt ab keine weitere Geschwindigkeitsänderung einträte, wenn sich der Körper von da ab vielmehr mit gleichförmiger Geschwindigkeit weiterbewegen würde. Auch hier wird der Grenzwert, zu dem die stetige Geschwindigkeitsänderung führt, dadurch definierbar, daß wir ihn in einer angrenzenden Mannigfaltigkeit ausdrücken können, nämlich in Form der gleichförmigen Geschwindigkeit, in die die stetige Beschleunigung übergehen würde, wenn sie in einem bestimmten Punkt zum Stillstand käme.

Damit haben wir nur die einfachsten und anschaulichsten Beispiele für den mathematischen Begriff der Grenze genannt. Ein volles Verständnis dieses Begriffs ließe sich erst erreichen, wenn wir zu den rein algebraischen Beispielen übergingen, bei denen uns die räumliche Anschauung verläßt. Aber schon die elementaren Beispiele zeigen, daß dieser mathematische Grenzübergang dasselbe logische Problem in sich schließt, das uns bei der Entstehung der Zeitstrecke, der Richtungsänderung und der Körperlichkeit entgegentrat. Die beiden Mannigfaltigkeiten, zwischen denen eine mathematische Grenzüberschreitung stattfindet, stehen im Oder-Verhältnis zueinander. Eine stetige Kurve, z. B. die Kreislinie, stellt eine in sich geschlossene unendliche Mannig-

faltigkeit dar. D. h. ich kann den Kreis beliebig groß oder beliebig klein werden lassen, ich kann also die stetige Richtungsänderung eines in der Kreislinie bewegten Punktes in jedem beliebigen mathematischen Verhältnis verlangsamen oder beschleunigen, es bleibt doch immer eine Kreislinie, es wird nie eine Gerade oder ein Punkt daraus. Ich könnte also z. B. den Radius des Kreises um das Millionfache vergrößern und den so gewonnenen Radius abermals mit einer Million multiplizieren und so fort ins Unendliche. Der Kreis würde dabei doch in alle Ewigkeit nie eine gerade Linie werden. Ja nicht einmal der kleinste Teil der Kreislinie würde aufhören, gekrümmt zu sein. Dennoch sagen wir: Bei zunehmender Verlängerung des Radius nähert sich der Kreis einer Grenze, an der die Kreislinie mit ihrer Tangente zusammenfällt. Anders ausgedrückt: Ein Kreis mit einem unendlichen Radius ist eine Grade. Die Irrationalität dieses Verhältnisses liegt darin, daß eine unendliche Mannigfaltigkeit, nämlich die fortwährende Zunahme des Radius in irgend einem arithmetischen Verhältnis, eine Grenze hat, nach der sie in alle Ewigkeit unterwegs ist, ohne sie jemals erreichen zu können. Das kommt daher, weil diese unendliche Mannigfaltigkeit in einem Oder-Verhältnis zu einer andern unendlichen Mannigfaltigkeit steht, und weil dieses Oder-Verhältnis in einem Und-Verhältnis aufgehoben ist. Das Oder-Verhältnis zeigt sich darin, daß keine der beiden Mannigfaltigkeiten, wenn sie ihre Reihen auch noch so lange fortsetzt, jemals imstande ist, die andere Mannigfaltigkeit zu erreichen, daß also eine für die andere für immer transzendent bleibt. Das Und-Verhältnis aber zeigt sich darin, daß beide in unendlicher Annäherung einem Indifferenzpunkt zustreben, der jenseits von ihnen liegt und in welchem der Gegensatz zwischen ihnen aufgehoben ist. Dieses irrationale Ineinander von Oder-Verhältnis und Und-Verhältnis können wir mathematisch immer nur dadurch ausdrücken, daß wir den irrationalen Begriff des Unendlichen einführen, daß wir also etwa sagen:

Die Gerade ist ein Kreis mit „unendlichem" Radius, zwei Parallelen schneiden sich in einem „unendlich" fernen Punkt. Der Begriff der Unendlichkeit ist ja, wie wir oben sahen, nur ein anderer Ausdruck für ein Oder-Verhältnis, das auf überlogische Weise zusammengeschaut wird. Wenn also etwa von Parallelen gesagt wird, daß sie sich in einer unendlichen Form schneiden, so heißt das nichts anderes als das: Zwei Gerade in einer Ebene sind entweder parallel oder sie schneiden sich. Diese beiden sich ausschließenden Verhältnisse lassen sich aber trotz ihres Gegensatzes im Raum zusammenschauen und auf einen gemeinsamen geometrischen Begriff bringen[1].

Kehren wir von dieser mathematischen Abschweifung wieder zurück zu unserer Untersuchung über das Grundverhältnis der Raumzeitlichkeit, so können wir nunmehr rückschauend das Ergebnis zusammenfassen, zu dem wir gelangt sind. Es hat sich gezeigt: das ganze raumzeitliche Erleben, von seinen

[1] Für das tiefere Verständnis dessen, was hier über das Infinitesimalverfahren und den Begriff der Grenze nur angedeutet werden konnte, sei verwiesen auf P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Wissenschaft und Hypothese XII, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910), 4. Kapitel: Unendlichkeit und Stetigkeit.



elementarsten bis zu seinen kompliziertesten Formen, ist eine Variation über dasselbe Thema, das in immer neuen Modulationen wiederkehrt. Es handelt sich immer um dieselbe eigenartige Verschmelzung von Elementen, die logisch miteinander unvereinbar sind, mögen die sich ausschließenden Elemente reine Zeitstrecken sein oder Richtungen von Geraden innerhalb der Raumfläche oder Aspekte einer Körpers oder Mannigfaltigkeiten, die im mathematischen Grenzverhältnis zueinander stehen. Die ganze Raumzeitlichkeit ist also ein einheitliches, morphologisch in sich zusammenhängendes Gebilde, in dem auf allen Entwicklungsstufen dieselbe Urform immer wiederkehrt. Wie auf dem Gebiet des organischen Lebens die höchstentwickelten Organismen die elementaren Lebensfunktionen der Selbsternährung, Selbststeuerung und Fortpflanzung, die bei den einzelligen Urwesen in der einfachsten Form vorkommen, nur in höherer Differenziierung wiederholen, so stellt auch innerhalb der Raumzeitlichkeit die höchste Differenziierung nur eine Wiederholung des elementaren Urverhältnisses dar.

Dieses Ergebnis ist nun von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der höchstentwickelten Form der sinnlichen Erfahrung, nämlich der gegenständlichen Raumanschauung, bei der das Gesehene dem Sehenden in plastischer Körperlichkeit gegenübertritt. Hier ist der Punkt, an dem die hier vertretene Anschauung von der bisherigen erkenntnistheoretischen Tradition abweicht. Die bisherige Erkenntnistheorie fast aller Richtungen geht immer von vornherein schon von jener höheren Form des Bewußtseins aus. Die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand ist ihr je nachdem eine letzte metaphysische Gegebenheit oder ein letzter logischer Geltungswert oder eine unentbehrliche Fiktion, also jedenfalls etwas, das wir bei allem Erkennen immer schon als ein unerklärliches Urdatum voraussetzen müssen, hinter das wir nicht mehr weiter zurückgehen können. Wenn wir von dieser Voraussetzung ausgehen, und es begegnet uns nun, etwa auf einem Höhepunkt musikalischen Erlebens, daß mit einem Mal das ganze Raumbild erlischt und die ganze Gegenständlichkeit ausgeschaltet ist und wir minutenlang nichts mehr sehen, sondern von einer Welle des Tonmeers verschlungen sind, dann können wir diese Aufhebung der Distanz zwischen Sinn und Gegenstand erkenntnistheoretisch überhaupt nicht ernst nehmen. Ein derartiges Erlebnis kann, von der herkömmlichen Erkenntnistheorie aus betrachtet, nur ein dionysischer Rausch gewesen sein, ein Zustand, in welchem wir „von Sinnen" waren und das normale Bewußtsein aussetzte. Erst hinterher, wenn der Höhepunkt der musikalischen Ergriffenheit vorüber ist, wenn wir also wieder bei voller Verstandesklarheit die Klangfiguren wie anschauliche Gebilde, gleichsam in räumlichem Abstand an unserem Geiste vorüberziehen lassen, ist das normale Bewußtsein zurückgekehrt, und wir finden dann, wenn wir vom normalen Standpunkt aus auf jenen „Rauschzustand" zurücksehen, daß auch in den Augenblicken der Ekstase die Distanz zwischen Ich und Gegenstand nicht wirklich aufgehoben, sondern nur vergessen war. Aber wenn wir so unsere höchsten musikalischen Erlebnisse vom Standpunkt der Ernüchterung aus rückschauend analysieren und beurteilen, so ist diese Beurteilung ebenso ungerecht und dogmatisch befangen, wie wenn sich uns ein Traum, der uns tief entzückt hat,

hinterher im Licht des nüchternen Tagesbewußtseins in eine Reihe sinnloser Wahngebilde auflöst.

Wir können jenen Zuständen, die uns am tiefsten erschüttern, jenen Augenblicken unmittelbaren Erlebens, in denen das gegenständliche Distanzverhältnis völlig aufgehoben ist, nur dann philosophisch gerecht werden, wenn wir sie nicht in das Schema der räumlichen Gegenständlichkeit einzwängen, dessen Aufhebung ja gerade zu ihrem Wesen gehört. Dann müssen wir aber jene unmittelbaren Erlebnisse als eine besondere Klasse von Bewußtseinsinhalten ansehen, die als gleichberechtigte Erscheinungen neben die gegenständlichen Raumanschauungen treten, ja die morphologisch betrachtet die Urform alles Erlebens darstellen. So werden wir zu der Auffassung der Raumzeitlichkeit geführt, die hier im Unterschied von der erkenntnistheoretischen Tradition vertreten worden ist. Das Grundverhältnis, das die ganze Welt der Raumzeitlichkeit beherrscht, trat uns in zwei Hauptformen entgegen, einer einfachen Urform und einer komplizierteren Weiterbildung. Die einfache Urform, die in der Aufeinanderfolge zweier rein zeitlicher Erlebnisse besteht, stellt sich symbolisch dar in einem Zeitpunkt, der zwei aneinandergrenzende Zeitstrecken scheidet und miteinander verbindet. Dieser Zeitpunkt läßt sich als solcher nicht erleben. Er kommt nur als Übergangsverhältnis zwischen zwei Strecken zum Bewußtsein. Er ist also nur ein Symbol für die irrationale Verschmelzung der einander ausschließenden Erlebnisse, die sich in der Aufeinanderfolge vollzieht. Neben dieser elementaren Urform, die im Zeitpunkt symbolisiert ist, steht die entwickeltere Form des Grundverhältnisses. Diese stellt sich dar im perspektivischen Mittelpunkt des Raumbilds, der die Eigentümlichkeit hat, daß er als sehender Punkt durch eine unsichtbare Distanzlinie vom gesehenen Punkt geschieden ist. An die Stelle des Zeitpunkts ist also der perspektivische Zentralpunkt getreten, der die Distanzlinie ausstrahlt. Dieses höhere Symbol ist aber nur eine Fortbildung des einfachen Zeitpunkts, der zwei rein zeitliche Erlebnisse, z. B. zwei aufeinanderfolgende Töne einer Melodie, gegeneinander abgrenzt. Genau wie der Zeitpunkt, so kann auch der perspektivische Zentralpunkt samt der zugehörigen Distanzlinie selbst nicht erlebt werden. Der sehende Punkt sieht sich selber nicht. Er kommt nur als Übergangsverhältnis zwischen mehreren Richtungen innerhalb einer Fläche oder zwischen mehreren Flächenaspekten eines Körpers zum Bewußtsein. Er ist also nur ein Ausdruck für die irrationale Zusammenschau von logisch unvereinbaren Gebilden. Daß bei der Raumanschauung im Unterschied vom reinen Zeiterlebnis Sehen und Gesehenes sich scheiden, daß also Sinn und Gegenstand einander gegenüber treten, ändert nichts am gemeinsamen Grundcharakter beider Erfahrungsformen. Denn diese Trennung von Sinn und Gegenstand kommt ja, wie wir sahen, nur daher, weil auf der Stufe der Raumanschauung zur Unterscheidung der Zeiterlebnisse die Unterscheidung der Richtungen von Erlebnisreihen hinzutrat. Dadurch trat beides auseinander, der zeitliche Fortschritt des Erlebens, der immer in derselben Richtung weiterging, und die Raumlinien und Flächen, die unterdessen in verschiedenen Richtungen durchschritten werden konnten, also zur Wiederholung bereitlagen.

12. Das Ich.

Alles Bisherige war nur die Vorbereitung zu dem letzten und wichtigsten Schritt unseres Denkens, der über das Kantische System der Anschauungsformen und Verstandeskategorieen im entscheidenden Punkt hinausführt. Wenn es gelingen soll, das Ganze der Erfahrungswelt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen, so müssen wir das Gesetz, das wir bei der Untersuchung der Raumzeitlichkeit gefunden haben, noch auf eine weitere Grundform unserer Erfahrung übertragen, die für die Gestaltung unseres Weltbildes noch wichtiger ist als Zeitstrecke, Raumfläche und Körperlichkeit, nämlich auf das Ich-Ding-Schema, d. h. die Vorstellung, daß eine Vielheit von Subjekten einer ihnen gemeinsamen objektiven Wirklichkeit gegenübersteht. Wie in dem einleitenden Kapitel über die erkenntnistheoretische Frage (II, 7.) ausgeführt wurde, hat Kants kritische Reflexion bei diesem Schema Halt gemacht. Dieses Schema, von dem Kants erkenntnistheoretische Fragestellung ausgeht, ist der letzte Rest von naivem Realismus bei Kant. Seitdem sucht die von Kant hervorgerufene philosophische Bewegung auf verschiedenen Wegen auch diese letzte Voraussetzung aller bisherigen philosophischen Fragestellungen nach der kritischen Methode aufzulösen. Im folgenden soll ein neuer Versuch in dieser Richtung gemacht werden.

Schon im Bisherigen wurden wir in unserer Untersuchung immer wieder auf das Wort Ich geführt, oder doch auf den Inhalt, der mit diesem Wort ausgedrückt ist. Dieser Inhalt war immer als Subjekt mitgedacht, wenn vom „Erleben", „Sehen", „Hören" gesprochen wurde. Was meinen wir eigentlich damit, wenn wir das Wort Ich aussprechen? Was meinten wir, als wir als Kinder zum erstenmal mit Bewußtsein Ich sagten, nachdem wir bis dahin von uns selbst nur in der dritten Person gesprochen hatten? Wir können diese letzte Frage aller Philosophie hier noch nicht nach allen Seiten hin beantworten. Denn wir dürfen in diesem Zusammenhang noch nicht von Dingen sprechen, die wir nicht sehen, sondern bloß glauben, die also jenseits der ganzen raumzeitlichen Erscheinungswelt liegen. Zum Glauben an das Überzeitliche und Überräumliche wollen wir uns ja erst den Weg bahnen. Wir dürfen darum in diesem Zusammenhang auch noch nicht den Willen als übersinnlichen Kristallisationspunkt unseres Handelns voraussetzen. Denn daß es einen Willen gibt, d. h. ein Streben, das etwas anderes ist als der Trieb, der größten Lust zu folgen, das ist ebenfalls ein Glaube, der nur wahr ist, wenn der Bann der raumzeitlichen Erscheinungswelt durchbrochen werden kann. Wir können darum die Frage nach dem Sinn des Wortes Ich hier nur in dem begrenzteren Sinne stellen: Was meinen wir mit diesem Wort, wenn wir alles das beiseite lassen, was man nicht sehen kann, sondern glauben muß, wenn wir uns also auf den Boden des reinen Empirismus stellen, für den es nichts Überräumliches und Überzeitliches gibt?

Das Ich in diesem rein empirischen Sinn genommen ist zunächst nichts anderes als die Einheit, in die alle Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, die ich meine Empfindungen, meine Vorstellungen, meine Gedanken nenne, zusammengefaßt und einbezogen sind. Wir stellen uns die

bunte Welt mannigfaltiger Bewußtseinserlebnisse, die in einem Ich-Bewußtsein vereinigt sind, etwa wie eine Bahnhofshalle vor, in der lebhafter Verkehr herrscht und buntes Leben wogt, in deren Mitte aber eine Bogenlampe hängt, die alles mit ihrem Licht bestrahlt. Wir können nun mit dem Wort Ich die Bogenlampe bezeichnen, d. h. den Einheitspunkt, von dem aus die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was „ins Licht des Bewußtseins tritt", zusammengeschaut wird. Wir können aber auch die ganze Bahnhofshalle darunter verstehen, in die fortwährend Bahnzüge aus der Nacht draußen hereinfahren und aus der andere wieder in die Nacht hinausfahren, d. h. also das Ganze des jeweiligen Bewußtseinsinhalts, sofern es von jenem Einheitspunkt aus zusammengefaßt und unter eine einheitliche Beleuchtung gerückt ist.

Bleiben wir vorläufig bei der ersten Bedeutung des Wortes Ich, fassen wir das Ich als den Zentralpunkt, der eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsinhalten zu einer Einheit zusammenfaßt, so läßt sich leicht zeigen, daß mit diesem Zentralpunkt nichts gemeint sein kann, was nicht schon in dem Grundverhältnis der Raumzeitlichkeit, von dem bisher immer gesprochen wurde, enthalten war. Wir sahen ja schon in unserer bisherigen Untersuchung: Es gehört zum Wesen jedes raumzeitlichen Erlebnisses, daß es von einem bestimmten Punkt aus erlebt wird, der den perspektivischen Mittelpunkt desselben bildet. Wenn wir z. B. ein rein zeitliches Erlebnis haben, also etwa ein Violinsolo oder ein Domgeläute hören, so können wir ja die Fülle von Tönen, die wie ein breiter Strom an uns vorüberrauscht, nie als Ganzes auf einmal in uns aufnehmen, sondern nur in stetiger Aufeinanderfolge der Teile, d. h. so, daß uns immer nur Ein Augenblick der zeitlichen Erlebnisreihe wirklich gegenwärtig ist, während alle andern teils schon verklungen sind, teils erst erwartet werden. Der Eine Augenblick, der gerade gegenwärtig ist, der Eine Ton, der gerade erklingt, bildet sozusagen den perspektivischen Mittelpunkt des Ganzen. Von ihm aus gesehen erscheinen die Töne, die eben verklingen und diejenigen, die unmittelbar bevorstehen, als die nächsten. Die früheren und die späteren treten in eine unbestimmte Entfernung zurück. Die Flucht der Zeit, die Vergänglichkeit aller zeitlichen Erlebnisse, die das Leben zu einem fortwährenden Abschiednehmen macht, kommt uns ja besonders darin zum Bewußtsein, daß wir immer nur einen Augenblick des Lebens wirklich besitzen, von dem aus wir die andern Augenblicke eben entschwinden oder erst in der Ferne auftauchen sehen. Noch deutlicher tritt dieser perspektivische Charakter der Raumzeitlichkeit bei der Raumanschauung hervor. Jedes wirkliche Raumbild, mag es nun ein Gebirgspanorama oder das Innere eines Zimmers sein, wird von Einem Mittelpunkt aus erlebt. Nur die nächste Umgebung dieses Mittelpunktes wird deutlich gesehen. Das Übrige verschwindet in zunehmendem Maße im Hintergrund. Das Wort Ich ist offenbar nur ein anderer Ausdruck für diese Bezogenheit aller Elemente einer wirklichen Erlebnisreihe auf einen Zentralpunkt. Um den Sinn des Wortes Ich zu verstehen, müssen wir daher die Frage beantworten:

Woher kommt diese perspektivische Zentralisierung jeder wirklichen Erlebnisreihe? Ist sie im Wesen der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit als solcher

begründet? Oder muß zu dieser Mannigfaltigkeit noch etwas hinzutreten, irgend eine geheimnisvolle Instanz, bei der alle Fäden zusammenlaufen, wenn es zur perspektivischen Zentralisation jener Mannigfaltigkeit kommen soll? Eine einfache Überlegung zeigt, daß das erstere der Fall ist. Der perspektivische Charakter der raumzeitlichen Erlebnisreihen ist im Wesen der Raumzeitlichkeit begründet, er ist eine notwendige Konsequenz des Grundverhältnisses, aus dem die raumzeitlichen Reihen entstehen. Wie wir früher sahen (S. 68f.), entsteht ja das zeitliche Nacheinander dadurch, daß zunächst ein disjunktives Verhältnis gegeben ist. Das Zeitganze zerfällt in 2 Teile; diese können nicht beide zugleich gegeben sein, sondern nur entweder der erste oder der zweite (also etwa entweder die Zeit vor Christi Geburt oder die Zeit nach Christi Geburt). Einer von beiden Teilen muß gegeben sein. Ist etwa der zweite Teil gegeben, so zerfällt auch dieser wieder in Unterteile (also etwa Jahrhunderte der Zeit nach Christi Geburt), zwischen denen dasselbe Entweder-Oder-Verhältnis besteht. Diese Zerlegung in immer kleinereTeile (Jahre, Wochen, Tage, Stunden usw.), zwischen denen das Oder-Verhältnis besteht, kann nun bei der unendlichen Teilbarkeit der Zeitstrecke ins Unendliche fortgesetzt werden. Und immer wieder erhalten wir dasselbe disjunktive Verhältnis, das sich etwa in folgenden Sätzen ausdrücken läßt: Wenn das soundsovielte Jahr nach Christi Geburt Gegenwart ist, so muß entweder der erste oder der zweite oder . . . der nte Tag dieses Jahres Gegenwart sein; wenn es etwa der zweite Tag ist, so muß von diesem wieder entweder die erste oder die zweite oder . . . die nte Stunde Gegenwart sein; von der betreffenden Stunde dann wieder entweder die erste oder die zweite oder die . . . nte Minute, usw. Das Oder-Verhältnis, aus dem die ganze Reihe aufgebaut ist, führt also mit logischer Notwendigkeit zuletzt auf ein unendlich kleines Element der Zeitstrecke, das allein gegenwärtige Wirklichkeit ist, während alles Vorausgehende schon versunken und alles Spätere noch nicht aufgetaucht ist. Ein unendlich kleines Element könnte aber überhaupt nicht erlebt werden. Es wäre ein ausdehnungsloser Punkt. Jedes wirkliche Erlebnis muß aber eine wenn auch noch so kleine zeitliche Ausdehnung haben.

Wenn also das Oder-Verhältnis allein in Kraft trete, so würde das ganze Zeiterlebnis zu Einem Punkt zusammenschrumpfen, der als ausdehnungsloser Punkt überhaupt nicht mehr erlebt werden könnte. Zu einem Zeiterlebnis kann es also nur dadurch kommen, daß das Oder-Verhältnis nicht allein in Kraft tritt, sondern daß es durch ein Und-Verhältnis ergänzt wird, in welchem Elemente, die nach dem Oder-Verhältnis auseinanderfallen müßten, auf überlogische Weise miteinander verschmolzen werden. Nun erst wird es möglich, daß der ausdehnungslose Jetztpunkt, zu dem die Zeitstrecke nach dem Oder-Verhältnis zusammenschrumpfen müßte, mit seiner Umgebung zusammengefaßt wird und auf diese Weise zu einer Strecke von einer gewissen Ausdehnung anschwillt. Es ist, wie wenn ein leuchtender Punkt im Nebel einen Lichthof um sich bildet. So entsteht das eigentümliche, logisch unauflösbare Erlebnis der perspektivischen Zusammenschau. Der ausdehnungslose Punkt, der auf Grund des Oder-Verhältnisses allein unmittelbar gegenwärtig ist, wird vermöge des Und-Verhältnisses zum Zentralpunkt,

von dem aus ein gewisser Umkreis von Erlebnissen zusammengeschaut wird. Dieser Umkreis kann größer oder kleiner sein. Aber er bleibt immer nur ein begrenzter Ausschnitt aus einer unendlichen Reihe.

Noch deutlicher als beim Zeiterlebnis tritt diese perspektivische Zentralisierung bei der Raumanschauung hervor. Auch vom Raumbild könnte streng genommen, wenn nur das Oder-Verhältnis in Geltung wäre, immer nur Ein Punkt auf einmal gesehen werden. Denn wenn wir ein Raumbild betrachten, etwa eine Porträtskizze, die an der Wand hängt, so kann unser Blick die Linien des Bildes, etwa die Konturen der Zeichnung, immer nur sukzessive, also in zeitlichem Nacheinander durchlaufen. Wir könnten also in dem Einen Jetztpunkt, auf den wir nach dem Oder-Verhältnis beschränkt wären, auch immer nur Einen Raumpunkt sehen. Angenommen nun, es wäre immer nur Ein Punkt sichtbar, so könnte kein Linienbild entstehen, also auch kein Flächenbild. Damit wäre aber auch die Distanz zwischen sehendem und gesehenem Punkt aufgehoben. Denn dieser unsichtbare Abstand ist ja, wie wir früher sahen, nur ein anderer Ausdruck für die Unterscheidbarkeit von Richtungen, also für die Entstehung eines Flächenbildes. Je mehr sich der Horizont verengert, je kleiner also das Flächenbild wird, um so kürzer wird die Distanzlinie. Schrumpft also das Flächenbild zu einem Punkt zusammen, dann ist auch die Distanzlinie gleich Null geworden. Ist aber vom Raumbild nur ein ausdehnungsloser Punkt übrig geblieben, mit dem der sehende Punkt nach Aufhebung der Distanz in eins zusammenfällt, dann ist damit das ganze Gesichtsbild ausgelöscht. Denn ein isolierter Punkt kann nicht mehr gesehen werden. Soll ein Gesichtsbild entstehen, so muß der ausdehnungslose Punkt zu einer Fläche von irgendwelchem Umfang anwachsen. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß auch hier das Oder-Verhältnis, das nur den isolierten Punkt übrig gelassen hatte, durch ein Und-Verhältnis ergänzt wird. Dadurch wird der Punkt, zu dem das Raumbild zusammengeschrumpft war, zum Zentralpunkt einer Zusammenschau. Der leuchtende Mittelpunkt wird instandgesetzt, einen Lichthof um sich zu verbreiten. Innerhalb der reinen Zeitstrecke war auf diese Weise ein elementares perspektivisches Gebilde entstanden, ein Jetztpunkt, von dem aus seine zeitliche Umgebung in einem gewissen Umkreis mit fließenden Grenzen zusammengefaßt war. Auf dem Boden der Raumanschauung erhalten wir ein höher entwickeltes perspektivisches Gebilde. Denn hier ist eine Differenziierung eingetreten, die Scheidung zwischen dem sehenden Punkt und der gesehenen Fläche. Dadurch entsteht eine kegelförmige Figur. Die Spitze des Kegels ist der sehende Punkt, das perspektivische Zentrum des Raumbilds. Die Grundfläche des Kegels ist die gesehene Fläche; diese kann größer oder kleiner sein, je nach dem Umfang des Gesichtskreises. Ihre Grenzen sind fließend. Aber sie muß immer begrenzt bleiben. Sie kann somit immer nur einen beschränkten Teil aus der unerschöpflichen Fülle der Unendlichkeit herausgreifen.

Wir können also zusammenfassend sagen: Die Zentralisierung der Zeitstrecke im Jetztpunkt und des Raumbildes im perspektivischen Zentralpunkt ist eine notwendige Folge der irrationalen Verbindung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis, durch welche die Zeitstrecke und Raumlinie entsteht.

Solange wir also das Ich nur im Sinne dieses Zentralpunkts verstehen, also im Sinne der Bewußtseinseinheit, in der alles zusammengefaßt ist, was ins Bewußtsein fällt, ist das Ich nur ein anderer Ausdruck für das Grundgesetz der Raumzeitlichkeit. Die Vereinigung der beiden widerstreitenden Beziehungen im raumzeitlichen Grundverhältnis wird nur nach einer bestimmten Seite beschrieben, wenn wir das Wort Ich aussprechen. Es ist also falsch, wenn wir meinen, die raumzeitliche Mannigfaltigkeit sei zunächst für sich allein vorhanden, dann trete hinterher das Ich hinzu, um diese Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammenzufassen, bildlich gesprochen: zunächst sei die Bahnhofshalle da, dann werde hinterher die Bogenlampe hineingehängt. Man stellt sich dabei das Ich als ein Sondergebilde vor, ein mythologisches Wesen, das in das fertige Haus der raumzeitlichen Welt als Bewohner einzieht und davon Besitz ergreift. Diese animistische Vorstellung beruht auf dem Denkfehler, dem fast alle mythologischen Reste in unserer heutigen Weltanschauung ihr Dasein verdanken, nämlich der Verwechslung von abstrakter Unterscheidung und konkreter Sonderung. Wir können durch eine Abstraktion den Begriff der Zeit bilden, wie sie abgesehen vom Dasein eines Jetztpunktes an sich ist, ebenso den Begriff des Raums, wie er abgesehen vom Dasein eines perspektivischen Mittelpunkts an sich ist. Das ist genau so, wie wir durch eine Abstraktion die Länge einer Linie von der Richtung unterscheiden können, die die Linie hat, oder wie wir die Höhe eines Tons von seiner Stärke unterscheiden können. In allen diesen Fällen unterscheiden wir zwischen Dingen, die wir niemals von einander sondern können. Wir können uns keine Linie vorstellen, die nur eine bestimmte Länge hätte, aber keine Richtung, die also weder gerade noch krumm wäre. Wir können uns auch keinen Ton denken, der nur eine bestimmte Höhe hätte und nicht auch zugleich eine bestimmte Stärke. Ebensowenig können wir uns die Zeit ohne einen Jetztpunkt vorstellen oder den Raum ohne perspektivischen Mittelpunkt, wenn wir auch für gewisse wissenschaftliche Zwecke, z. B. bei der mathematischen Berechnung, von diesen notwendigen Grundelementen jeder wirklichen Zeit und jedes wirklichen Raums „absehen" können. Diese Möglichkeit, vom Zentralpunkt der Raumzeitlichkeit „abzusehen" und das Abstraktum der Zeit und des Raums in mathematischen Formeln darzustellen, hat nun dazu verführt, die abstrakte Unterscheidbarkeit mit konkreter Unterschiedenheit zu verwechseln und das Ich als ein Sondergebilde der Raumzeitlichkeit gegenüberzustellen. Die Elemente der Raumzeitlichkeit erscheinen dann wie eine Masse von Eisenfeilspänen, die an sich beziehungslos wären. Das Ich ist der Magnet, der sie an sich zieht und dadurch auch untereinander zu einer Einheit zusammenfaßt.

Hier liegt auch bei Kant noch ein letzter Rest von Animismus. Kant nennt die Zusammenfassung der Anschauungselemente die Synthesis der Mannigfaltigkeit der reinen Erfahrung durch die Einbildungskraft[1]. Schon diese einfachste „Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen" kann aber nach Kant „niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein;

[1] Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von K. Vorländer. Halle a. S., O. Hendel, S. 120.

denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft", also eine „Verstandeshandlung"[1]. Kant macht hier also einen Unterschied zwischen dem, was wir passiv empfangen, indem unsere Sinne affiziert werden, und den Beziehungen, die wir dann durch ein aktives Eingreifen unseres Verstandesvermögens zwischen den empfangenen Eindrücken herstellen. Der passive Empfang besteht in zusammenhangslosen Einzeleindrücken. Die aktive Verstandeshandlung setzt diese zerstreuten Bausteine zu einer synthetischen Mannigfaltigkeit zusammen. Dies geschieht dadurch, daß ich mich als identisches Ich weiß und die zusammenhangslosen Eindrücke und Vorstellungen als „meine" Eindrücke und Vorstellungen in der Einheit meines identischen Selbstbewußtseins zusammenfasse.

Diese Unterscheidung Kants zwischen dem passiv empfangenen Baumaterial und der aktiven Bearbeitung dieses Materials ist eine der vielen philosophischen Distinktionen, durch die ein Lebensvorgang, der eine organische Einheit bildet, in zwei Teile zerschnitten wird, ein tötlicher Schnitt, der das Leben zerstört, das in diesem organischen Gebilde pulsiert. Was wir in unserer bisherigen Untersuchung das Oder-Verhältnis genannt haben, das Auseinanderfallen der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit in Elemente, die sich ausschließen, das weist Kant der passiven Funktion des sinnlichen „Affiziertwerdens" zu. Was wir dagegen das Und-Verhältnis genannt haben, die Zusammenfassung der sich ausschließenden Elemente, das führt er auf ein besonderes Vermögen der „Spontaneität" zurück. Es müßte also nach Kant ein Bewußtsein möglich sein, das sich rein sinnlich affizieren ließe, ohne die verbindende Verstandestätigkeit auszuüben. Ein solches Bewußtsein würde, wie Kant sagt, in „ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst" auseinanderfallen, als es Vorstellungen hätte[2]. Nun gehört es aber eben gerade, wie unsere bisherige Untersuchung gezeigt hat, zum Wesen des Verhältnisses, um das es sich hier handelt, daß ein solches Bewußtsein unmöglich ist. Denn jede auch noch so kurze Zeitstrecke oder Raumlinie enthält ja immer schon die „Synthesis des Mannigfaltigen" in sich. Ohne die Synthesis des Und-Verhältnisses kann nicht der kleinste Schritt auf der Strecke oder Linie zurückgelegt werden. Selbst wenn mein Bewußtsein in lauter zusammenhangslose „Vorstellungen" auseinanderfiele, so würde jede dieser Vorstellungen, so begrenzt sie auch wäre, in eine Unendlichkeit von Teilelementen zerlegbar sein, die in einer Synthesis zusammengeschaut wäre.

Damit fällt aber die ganze Kantische Unterscheidung zwischen zwei „Vermögen" dahin, einem passiven Vermögen des sinnlichen Empfangs und einem aktiven Vermögen der Verstandesbearbeitung. „Sinnlichkeit" und „Verstand" sind nur symbolische Bezeichnungen für die beiden Seiten eines und desselben Bewußtseinserlebnisses. In jedem Erlebnis des raumzeitlichen Bewußtseins ist beides auf irrationale Weise miteinander verbunden, eine Mannigfaltigkeit von Elementen, die sich ausschließen, und die Synthesis dieser Mannigfaltigkeit. Es ließe sich zeigen, daß diese Synthesis des Mannigfaltigen, die schon der allereinfachste Sinneseindruck enthält, alle

[1] Kant, a. a. O. S. 139. [2] Kant, a. a. O. S. 142.



Verstandeskategorien, die Kant in seiner Vernunftkritik entwickelt, keimartig in sich trägt, daß wir also an die Stelle der drei aufeinandergebauten Stockwerke des Kantischen Systems, Anschauungsformen, Verstandeskategorien und Vernunftideen, einen einheitlichen Lebensorganismus setzen müssen, bei welchem in der Keimzelle schon der ganze Organismus in nuce enthalten ist. Doch dieser Nachweis fällt außerhalb des Rahmens unserer jetzigen Untersuchung.

In diesem Zusammenhang kam es uns nur darauf an, festzustellen: Das Ich im Sinn der zentralisierenden Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsinhalten ist im Wesen der Raumzeitlichkeit begründet; um es zu erklären, brauchen wir also keinen neuen Faktor in unsere Berechnung einzustellen; wir brauchen keine neue Instanz zur raumzeitlichen Anschauungsform hinzutreten zu lassen. Wenn darum keine weiteren Erlebnisse in unsern Gesichtskreis treten würden, als die in unserer bisherigen Untersuchung über Raum und Zeit beschriebenen, so läge überhaupt kein Anlaß vor, neben Zeitstrecke, Raumfläche und Körperlichkeit das Ich noch als eine besondere Erfahrungsform aufzuführen. Nun wurde aber schon oben angedeutet, daß wir schon im alltäglichen Sprachgebrauch mit dem Wort Ich nicht bloß den Zentralpunkt meinen, der die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinselemente zusammenfaßt, sondern noch etwas anderes. Wir verstehen unter dem Wort Ich bildlich gesprochen nicht bloß die Bogenlampe, die inmitten der Bahnhofshalle hängt und diese einheitlich beleuchtet, sondern wir können in einem erweiterten Sinn des Worts auch die ganze Bahnhofshalle darunter verstehen, d. h. die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte, von denen wir sagen: Es sind meine Bewußtseinsinhalte. So entsteht die Vorstellung eines beleuchteten Innenraums, der abgegrenzt ist gegenüber einer „Außenwelt", die in Nacht gehüllt ist, von der aber fortwährend Nachrichten in den Innenraum gelangen. Es liegt dann nahe, anzunehmen, daß es nicht bloß einen derartigen Ich-Raum gibt, der dem Nicht-Ich gegenüber abgegrenzt ist, sondern eine Vielheit von Ich-Räumen, die wie von innen beleuchtete Häuser in die Nacht der objektiven Wirklichkeit hineingebaut sind.

Die zweite, erweiterte Bedeutung des Wortes Ich bringt also etwas Neues hinzu, das aus dem Bisherigen noch nicht erklärt werden kann, nämlich die Vorstellung einer Vielheit von Bewußtseins-Welten, die in sich abgeschlossen und vom Nicht-Ich unterschieden sind. Solange das Ich nur der Zentralpunkt der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit ist, kann der Gedanke gar nicht aufkommen, daß es eine Vielheit solcher Zentralpunkte geben könnte. Denn der Zentralpunkt ist ja dadurch entstanden, daß nach dem Oder-Verhältnis aus der ganzen raumzeitlichen Mannigfaltigkeit nur Ein unendlich kleines Element als gegenwärtige Wirklichkeit auserkoren wurde. Dieses Eine Element schließt aber nach dem Grundgesetz des disjunktiven Verhältnisses alle andern Elemente aus. Denn es gilt die Regel: Entweder dieses Element oder irgend eines von den andern. Ist also dieses Element dazu auserkoren, Zentralpunkt zu sein, so sind damit alle andern von diesem Vorrecht ausgeschlossen. Somit können nicht zwei Punkte *gleichzeitig* Zentralpunkte sein, sondern nur immer nur einer *oder* der andere, bzw. immer einer

nach dem andern. Die Vorstellung einer Vielheit von Ich kann also erst dann aufkommen, wenn wir mit dem Wort Ich nicht bloß den Zentralpunkt der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit meinen, sondern wenn wir das Ganze einer in sich abgeschlossenen Bewußtseinswelt darunter verstehen, neben der dann andere abgeschlossene Bewußtseinswelten stehen können. Beides hängt aufs engste miteinander zusammen, die erweiterte Ich-Vorstellung und die Annahme einer Vielheit von Ich-Welten. Nur wenn mein Ich nicht bloß ein Zentralpunkt, sondern eine ganze Bewußtseinswelt ist, kann ich diese von andern Bewußtseinswelten unterscheiden, also mehrere Ich annehmen, die gleichzeitig mit meinem Ich existieren. Und umgekehrt: Nur wenn sich mir der Eindruck aufdrängt, daß noch andere Bewußtseinswelten neben der meinigen vorhanden sind, komme ich auf den Gedanken, mein Ich als eine in sich geschlossene Bewußtseinswelt abzugrenzen.

13. Ich und der andere.

Wie kommt es zu diesem erweiterten Ich-Begriff, der die Vorstellung einer Mehrheit von Bewußtseinswelten in sich schließt? Wie komme ich auf den Gedanken, daß noch ein anderes Ich existiert, demgegenüber ich die Bewußtseinswelt, die mir zunächst allein gegeben ist, als meine eigene abgrenze? Was verstehe ich unter dem „andern", von dem ich mich selbst unterscheide? Wer ist dieser andere, um dessen Zustimmung zu unsern eigenen Überzeugungen wir so feurig werben, um dessen Verständnis wir fortwährend ringen, diese uneinnehmbare Burg, gegen die wir immer wieder unsere sachlichsten Argumente gleich Geschützen auffahren lassen und unsere persönlichen Überzeugungen gleich Sturmkolonnen vorschicken, um immer aufs neue hoffnungslos zurückgeschlagen zu werden? Dieser „andere" ist nicht der *Körper* des „andern". Dieser gibt uns von den Empfindungen und Vorstellungen des andern Kunde. Aber er ist nicht selber der andere. Er verhält sich zum andern, wie der vor mir liegende Kriegsbericht der Tageszeitung sich zu dem weit hinten in der Türkei liegenden Kriegsschauplatz selber verhält. Ich *schließe* aus den kurzen, oft widersprechenden Zeitungsnotizen und Telegrammen auf das, was dort vorgeht, mache mir mit Hilfe der beigefügten Kartenskizze ein Bild von der Schlacht, die dort tobt. Aber die Notizen und Telegramme sind nicht der Kriegsschauplatz selbst. Der Körper des andern, und wenn ich ihn bis in die feinsten Gehirnfasern durchschauen könnte, ist nicht der andere, sondern ein Stück *meiner eigenen* Empfindungswelt, aus dem ich *schließe* auf den andern, von dem aus ich mir mit Hilfe einer Menge von Rückschlüssen ein Bild mache vom andern und von den Kämpfen, die in ihm toben. Aber wie steht es nun mit diesem Bild, das ich mir vom andern mache, wenn ich etwa die Glut in seinem Auge, die Furchen auf seiner Stirn sehe und einen rasch hervorgestoßenen Redeschwall höre? Ist dieses Bild der andere? Nein, auch dieses Bild gehört *meinem* Bewußtsein an, meiner Vorstellungswelt, wie der Körper des andern meiner Empfindungswelt angehört. Wäre dieses Bild, das ich mir vom andern gemacht habe, der andere selbst, dann wäre der

andere leicht zu durchschauen und leicht zu erobern. Aber dieses Bild ist nicht der andere. Der andere selbst ist das, was diesem subjektiven Bild, soweit es richtig ist, objektiv entspricht. Er ist also etwas von diesem Bild selbst völlig Verschiedenes. Zum Begriff des andern, den ich von mir selbst unterscheide, gehört es also, daß der andere mit keinem Stück meiner Empfindungswelt und meiner Vorstellungs- und Gedankenwelt identisch ist. Wenn etwas ein Element meiner Empfindungs- und Vorstellungswelt ist, so ist es eben damit nicht der andere, sondern ein Stück von mir. Die Welt des andern, das Bewußtsein des andern ist von meiner Welt so geschieden, daß keine Brücke des Bewußtseins zu ihm hinüberführt. Ich kann weder so zu ihm hinübergehen, wie ich auf der Brücke des räumlichen Zusammenhangs meiner Empfindungswelt aus meinem Haus ins Nachbarhaus hinübergehe, noch kann ich so zu ihm hinübergehen, wie ich auf der Brücke des zeitlichen Erinnerungszusammenhangs zu meinen gestrigen Erlebnissen oder in meine Kinderzeit zurückkehre. Alle diese Brücken sind dem andern gegenüber abgebrochen. Wohl glaube ich, wenn der Körper des andern neben dem meinigen auf der Bank oberhalb der Stadt sitzt, daß der andere dasselbe Stadtbild vor sich sieht, auf das wir beide hinuntersehen. Aber wenn ich das auch noch so fest glaube, ich glaube es doch nur. Ich konstatiere es nicht unmittelbar. Denn sein Sehen ist nicht mein Sehen, wenn es auch, wie ich glaube, dem meinigen inhaltlich völlig gleich ist. Sein Gesichtsbild, allgemeiner ausgedrückt seine Empfindungswelt, ist darum in keiner Beziehung, weder ganz noch teilweise, identisch mit der meinigen. Und das ist der Punkt, auf den es uns hier allein ankommt. Sobald das, was ich die Welt des andern nenne, identisch wäre mit meiner Welt, so wäre das eben gar nicht die Welt eines andern, sondern meine Welt. Es wären gar keine zwei Ich da, sondern nur Ein Ich, dessen Welt in zwei Reiche geteilt wäre. Der Begriff eines zweiten Ich hat also überhaupt nur Sinn, wenn eine Welt angenommen werden darf, der gegenüber alle Brücken des Bewußtseinszusammenhangs abgebrochen sind. Mit dieser Annahme steht und fällt die Voraussetzung, von der wir im täglichen Leben immer ausgehen, daß es eine Vielheit von Subjekten gibt, die eine exklusive Mannigfaltigkeit bilden.

Die Schwierigkeit, die in dieser Annahme enthalten ist, wird uns vielleicht am deutlichsten, wenn wir versuchen, uns das Unterscheidungsverhältnis anschaulich vorzustellen, das erforderlich wäre, um eine Zweiheit von Subjekten zu erhalten. Meine Welt und die Welt des „andern“ liegen wie zwei Inseln im Meer des Nichts, zwischen denen jede Brücke abgebrochen ist, zwischen denen kein Nachen hin und her fährt. Jede dieser Inseln ist aber für sich betrachtet eine räumliche und zeitliche Welt. Ich nehme an, daß der andere, dessen Körper neben mir sitzt, das Panorama der Stadt mit ihren Türmen und Schornsteinen ebenso sieht, wie ich es sehe, genauer gesagt, daß er ein Bild sieht, das dem gleich ist, das ich sehe, das also in gleicher Weise, wie das meinige, eine räumliche Mannigfaltigkeit darstellt. Ich glaube ferner, daß der andere die Glockenschläge der Turmuhr, die jetzt ertönen, genau so hintereinander hört, wie ich sie höre, genauer gesagt, daß er eine Aufeinanderfolge von Klängen hört, die derjenigen gleich ist, die ich höre, die also ebenso wie die

von mir gehörte Klangfolge eine zeitliche Mannigfaltigkeit darstellt. Die zwei Welten, meine Welt und die Welt des andern, stellen also zwei gleichartige raumzeitliche Mannigfaltigkeiten dar. Jede dieser beiden Mannigfaltigkeiten ist in sich grenzenlos. Der blaue Himmel, der sich über dem Stadtbild des andern wölbt, ist ebenso unendlich wie der meinige. Die Zeit, an deren Flucht die Turmuhr im Stadtbild des andern erinnert, ist ebenso unendlich wie die meinige. Zwischen diesen beiden unendlichen raumzeitlichen Mannigfaltigkeiten soll nun ein Verhältnis hergestellt werden. Zwischen zwei Dingen, die beide räumlich sind, läßt sich aber nur ein räumliches Verhältnis herstellen, und zwischen zwei Dingen, die beide zeitlich sind, läßt sich nur ein zeitliches Verhältnis herstellen. Wenn z. B. unsere Erde gegeben ist und irgendein anderer Weltkörper, also zwei räumliche Gebilde, so können beide möglicherweise Billionen von Lichtjahren von einander entfernt sein. Aber ihr Verhältnis muß stereometrisch, d. h. in meßbaren Linien und Winkeln ausdrückbar sein. Wir versuchen vergeblich uns zwei Sterne vorzustellen, zwischen denen nicht ein räumlicher Abstand liegt, der gemessen werden könnte, und die nicht mit einem dritten Stern durch Linien verbunden werden könnten, die meßbare Winkel miteinander bilden. Wollten wir uns zwei Raumgebilde vorstellen, zwischen denen jedes räumliche Verhältnis abgebrochen wäre, so hätten wir damit das Wesen des Raumes aufgehoben. Ebenso ist es aber bei zwei zeitlichen Ereignissen. Wir können zwei Ereignisse, etwa die Ablösung der Erde vom rotierenden Sonnenball und die künftige Erkaltung der alternden Sonne, durch einen noch so ungeheuren Zeitraum von einander trennen, dennoch muß die Beziehung zwischen beiden zeitlich, also in Zahlen von Jahren und Jahrmillionen ausdrückbar sein. Wollten wir uns zwei zeitliche Ereignisse denken, zwischen denen die Zeitlinie abgebrochen wäre, so hätten wir das Wesen der Zeit aufgehoben. Soll aber zwischen zwei Raumgebilden eine räumliche Beziehung, zwischen zwei Zeitereignissen ein Zeitverhältnis hergestellt werden können, so müssen die beiden Raumgebilde und Zeitereignisse in Einem Bewußtseinszusammenhang liegen. Sie müssen also Objekte Eines Subjekts sein, das die Beziehung zwischen ihnen anschauen, die räumlichen und zeitlichen Linien zwischen ihnen ziehen kann. Dieses anschauende Subjekt fehlt ja aber gerade bei dem Verhältnis zwischen meiner Welt zur Welt des andern. Denn jedes der beiden Subjekte ist mit seiner raumzeitlichen Anschauung auf seine eigene Welt beschränkt. Es führt darum keine Raumlinie von meiner Welt zur Welt des andern hinüber. Der andere ist mir unendlich fern, ferner als die fernsten Sterne. Ich kann alle Raumwege wandern, die geometrisch möglich sind, Länder und Meere durchziehen und Ätherregionen durchfliegen, ich komme dem Ort, da der andere wohnt, um keinen Schritt näher. Und doch ist mir der andere wieder unendlich nahe, näher als das Zimmer, in dem ich sitze. Ich kann seiner geheimnisvollen „Anwesenheit", wenn ich sie einmal spüre, nicht entrinnen, wie ich diesem Zimmer entrinnen kann. Es führt keine Zeitlinie zur Welt des andern hinüber. Er ist weder vor mir, noch nach mir, noch gleichzeitig mit mir. Ich mag noch so große Zeiträume „in meinem Geiste durchreisen", vorwärts schreiten der Zukunft entgegen oder rückwärts gehen bis in die fernste Vergangenheit, ich

komme dem andern damit um keinen Schritt näher. Die Zeit, in der der andere lebt, ist unendlich weit von meiner Zeit, weiter als die Zeit der Weltentstehung und der Welterkaltung. Und doch steht mir der andere wieder näher als die allernächste Zeit, als der jetzige Augenblick. Ich kann seiner unheimlichen Gegenwart, wenn sie mich einmal in ihren Bann geschlagen hat, nicht entfliehen, wie ich dem Erlebnis des jetzigen Augenblicks entfliehen kann.

Die Not, die es unserem Denken bereitet, die Anwesenheit des „andern" zu begreifen, sich das Verhältnis vorzustellen, in dem diese zweite raumzeitliche Welt zu der ersten steht, die doch allein gegeben ist, spiegelt sich in den primitiven Versuchen, die wir machen, die Welt des andern in unserer eigenen Welt unterzubringen, zunächst das Gesichtsbild des andern mit unserem eigenen Gesichtsbild räumlich zusammenzuschauen. Zunächst bringen wir einfach beide zur Deckung miteinander, schieben sie ineinander, wie man zwei beinahe gleiche kubische Glasgefäße ineinbnderschiebt. Wir sagen: Der andere sieht an derselben Stelle das gleiche Haus, den gleichen Kirchturm, wie ich. Beide Bilder, das seinige und das meinige, decken sich. Wenn nun aber der andere z. B. zu den Farbenblinden gehört, die einen so großen Prozentsatz der Menschen ausmachen, und etwa, wenn er rot und grün nicht unterscheiden kann, von einem großen Mosaik von roten und grünen Flächen einen völlig andern Farbeneindruck hat, bei dem infolgedessen auch die Farbengrenzen, also die Linien völlig verschoben werden, so will es nicht mehr recht gelingen, sein Bild mit meinem Bild zur Deckung zu bringen. Denn auf der Raumfläche sind ja bereits alle Plätze mit meinen Farben und meinen Linien besetzt. Die Farben und Linien des andern finden keinen Raum mehr darauf. Nun beginnt für das Gesichtsbild des andern die Wohnungsnot. Neben meinem Bild kann es nicht wohnen. Denn mein Weltraum ist unendlich. Neben dem unendlichen Raum kann es keinen zweiten Raum geben. So entsteht der verwegene Gedanke: Das Gesichtsbild des andern befindet sich an einer bestimmten Stelle meines Gesichtsbilds, nämlich dort, wo innerhalb meiner Welt die Symptome auftreten, aus denen ich auf das Dasein des andern Ich schließe, also in dem Menschenleib, dessen Bewegungen mich auf den Gedanken bringen, es sei ein anderes Ich da, genauer im Kopf dieses Menschen, in seiner Großhirnrinde. Diese Verlegung der Welt des andern in den Kopf des Körpers, aus dem ich auf ihr Dasein schließe, ist natürlich wieder nur eine Notauskunft. Sie hat genau so viel Sinn wie die Vorstellung, der Kampf, dessen Gang ich aus einer Reihe abgerissener Notizen der mir vorliegenden Zeitung erschließe, werde in dem vor mir liegenden Zeitungsblatt selbst ausgefochten. Es ist unmöglich, eine deutliche Vorstellung mit dem Gedanken zu verbinden, das Gesichtsbild des andern in seiner ganzen unendlichen Ausdehnung befinde sich im Gehirn seines Körpers. Im engen Raum dieses Gehirns ist ja bereits jeder Platz durch Gehirnwindungen von bestimmter Farbe und Linienstruktur besetzt. Nirgends ist ein Kämmerchen frei, wo ein noch so anspruchsloser Mieter oder Aftermieter untergebracht werden könnte. So ist also beides mißlungen, der Versuch, die Welt des andern mit meiner Welt zur Deckung zu bringen, und der Versuch, die Welt des andern innerhalb meiner Welt irgendwo zu lokalisieren. Zuletzt versucht

man es mit einem Kompromiß zwischen diesen beiden gleich ungangbaren Wegen. Man teilt die Welt des andern in zwei Teile. Den einen bringt man zur Deckung mit der eigenen. Den andern verlegt man in den Kopf seines Körpers. Die Raumlinien im Gesichtsbild des andern, welche die Flächen und Körper abgrenzen, decken sich mit den meinigen. Die Farben dagegen und die übrigen Empfindungsqualitäten, welche diese leeren Flächen und Körpergehäuse mit Inhalt füllen, befinden sich im Kopf des andern. Beiden Subjekten sind also gleiche Gefäße vorgesetzt. Jedes von ihnen gießt aber einen andern Wein in das seinige. Aber auch bei dieser Kompromißvorstellung, die zwischen Scylla und Charybdis hindurchsteuern will, finden wir keine Ruhe. Denn zwischen Form und Inhalt, Linienabgrenzungen und Farbenflächen läßt sich zwar in abstracto unterscheiden, aber nicht konkret scheiden. Beides kann nicht ohne einander gedacht werden. Man kann also beides nicht räumlich sondern und die Farben in den Kopf des andern, die Linien außerhalb desselben verlegen.

Das Unbehagen, das wir bei allen diesen Versuchen, die Welt des andern in unserer eigenen Welt unterzubringen, nie ganz los werden, bringt es auch dem primitivsten Denken zum Bewußtsein, daß die Vorstellung einer Zweiheit von Subjekten unserm Denken eine unüberwindliche Schwierigkeit bereitet.

Dennoch können wir uns von dieser Vorstellung nicht losmachen. Das Erlebnis, das uns diese Vorstellung immer wieder aufdrängt, ist zu stark. Sobald wir überhaupt mit einem Menschen zu tun haben, sei es, daß wir uns um ihn sorgen, ihn auf andere Wege bringen möchten, oder daß er uns zu stark wird und wir uns seiner erwehren müssen, stehen wir bei jeder Aussprache, bei jedem Briefwechsel, bei jeder persönlichen Berührung vor dem unvermeidlichen Eindruck: Der andere ist eine Wirklichkeit. Nicht bloß sein Körper ist da, den wir ja unmittelbar sehen, der also zu unserer eigenen Welt gehört. Es ist aber auch nicht bloß das Vorstellungsbild da, das wir uns von seinem Seelenleben machen, sondern jenseits davon ist noch etwas da, er selbst. Unsichtbar für unsere Augen, unfaßbar für unser Vorstellen, ist er doch ganz nahe, wie etwas Unheimliches, dessen Anwesenheit wir in der Totenstille eines dunklen Gruftgewölbes spüren, obwohl wir mit dem Licht in alle Ecken hineingeleuchtet haben, ohne die Spur von etwas Lebendigem zu entdecken.

Sobald wir diesen Eindruck haben, kommen wir zunächst mit unserem Denken in eine Notlage. Wir erleben etwas, was unser Denken nicht verarbeiten kann. Wollten wir aber unter dem Druck dieses Erlebnisses auf die Zuständigkeit unseres Denkens verzichten, so hätten wir das Licht ausgelöscht, mit dessen Hilfe wir uns allein im Dunkeln orientieren können. Wir wären allen Gespenstern preisgegeben. Wir dürfen das Licht des Denkgesetzes um keinen Preis aus der Hand geben. So sind wir in der Lage eines Menschen, der in seiner Schlafkammer den Eindruck hat, daß etwas Unheimliches, Lebendiges im Zimmer sei und der nun sein Licht anzündet, aufsteht, alle Ecken ableuchtet und mit der beruhigenden Gewißheit ins Bett zurückkehrt: Es ist nichts da, es kann nichts da sein. Kaum aber hat er sich hingelegt,

so weckt ihn derselbe unheimliche Eindruck aufs neue. Er beginnt abermals seinen Rundgang mit demselben Ergebnis, und so fort bis zum Morgen. So oft wir das Erlebnis, das uns den Glauben an ein anderes Ich aufdrängt, mit dem Denken durchleuchten, kommen wir zu dem Ergebnis: Es ist nichts dahinter, es kann nichts dahinter sein; alles, was denkbar ist, ist mein Denkobjekt, gehört also zu meiner Welt. Etwas, was ein für allemal jenseits meines Empfindens, Vorstellens und Denkens liegt — und so etwas müßte ja die Welt des andern Ich sein —, kann es nicht geben. Ich leuchte den ganzen unendlichen Raum der Welt ab, die den Gegenstand meines Denkens bildet, und konstatiere, daß so etwas nirgends vorhanden ist. Kaum aber habe ich diesen Rundgang vollendet, weckt mich ein neuer Eindruck, der mich zum zweitenmal nötigt, mich mit Hilfe meiner rationalen Beweisführung vom Gespensterglauben an das Dasein des andern zu befreien. Und so komme ich nie darüber zur Ruhe.

Diese Notlage des Denkens ist aber nur ein besonderer Ausdruck für die Notlage, in der sich das Wollen dem Dasein des „andern" gegenüber befindet. Etwas, was dem Denken einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, ist auch für das Wollen ein unverdaulicher Brocken. Denn der Wille will das Ganze der Wirklichkeit beherrschen. Er ist ein Welteroberer. Ein Welteroberer kann es nicht ertragen, wenn er eine terra incognita auf seiner Weltkarte hat. Beeinflussen, erobern, beherrschen können wir nur ein Weltgebiet, das wir kennen, bei dem wir wissen, mit welchen Gegenmächten wir zu rechnen haben, wenn wir ihm den Krieg erklären. Wenn der andere da ist, so muß ich ihn beeinflussen oder mich seines Einflusses erwehren, ihn angreifen, oder mich gegen ihn verteidigen. In beiden Fällen sollte ich sein Bewußtsein durchschauen, so wie ich mein Bewußtsein durchschaue. Die Not ist aber die, daß kein Bild, das ich mir von ihm mache, um es meinem Handeln zugrunde zu legen, wirklich identisch ist mit ihm selbst. Ich bin darum nie sicher, ob ich ihn verstanden habe. Wie weit ich auch im Studium der Seele des andern fortschreite, es bleibt immer die beängstigende Möglichkeit, daß ich ihn ganz mißverstanden habe. Ich muß immer mit einem dunklen, undurchsichtigen Rest rechnen. Und dieser dunkle Hintergrund, aus dem jeden Augenblick etwas Unberechenbares hervorbrechen kann, ist der Wetterwinkel für mein Bewußtsein. Dort können sich beständig Wolken zusammenziehen, die die Sicherheit meines Selbstbewußtseins bedrohen. Wenn mein Mitmensch verhöhnt, was mich begeistert, wenn er die Gründe verlacht, die mich bezwingen, wenn ihn ein Eindruck kalt läßt, der mich in den Staub wirft wie eine Gottesoffenbarung, so ist nicht die auseinandergehende Meinungsäußerung als solche das Peinliche an der Sache, also nicht das, was sich im Licht meines Bewußtseins abspielt. Was mich zittern macht, ist vielmehr die Ahnung von etwas, was im Finstern schleicht, die Ahnung unverstandener Tiefen im Bewußtsein des andern, in denen Mächte schlummern, die vielleicht stärker sind als das, was mich begeistert und bezwingt, die vielleicht imstande wären, meine innerste Überzeugung zu erschüttern, wenn sie losgelassen wären und in meine Welt einbrechen könnten. Und auch hier beginnt dieselbe ruhelose Bewegung, in die mein Denken durch den Eindruck vom Dasein eines andern Bewußtseins

hineingeraten war. Wie ich mich als denkendes Ich selbst aufgebe, sobald ich das Dasein von etwas zugebe, was für mein Denken einen Widerspruch in sich schließt, so gebe ich mich als wollendes Ich selbst auf, sobald ich das Dasein von etwas zugebe, was den Sinn meines Wollens zerstört, indem es mir das Vertrauen auf die Kompetenz meines Willens, auf die Gültigkeit seiner Werturteile raubt. Der Wille wehrt sich darum mit seiner ganzen Energie gegen den Gedanken, es könnte eine ihm für immer verschlossene Sphäre geben, in der geheime Wege zu einem ihm unbekannten letzten Sinn und höchsten Wert des Daseins hinabführen. Im Bewußtsein, alles geprüft und das Beste behalten zu haben, in der Gewißheit, daß seine höchste Wertentscheidung richtig sein muß, erklärt er eine derartige sein Selbstvertrauen untergrabende Möglichkeit für sinnlos. Aber kaum hat er noch einmal den ganzen Raum möglicher Werte prüfend durchleuchtet, um sich der Richtigkeit seiner Entscheidung und der Unmöglichkeit des Gegenteils zu vergewissern, so ist es, als täte sich aufs neue hinter der ehernen Stirn des „andern", an der alle Angriffe abprallen, und hinter seinem eisigen Schweigen jener Abgrund unbekannter Möglichkeiten auf, dessen dunkle Tiefe mit Grauen erfüllt. Und so beginnt der Selbstvergewisserungsprozeß wieder von vorne.

So befindet sich sowohl das Denken wie das Wollen in einem ruhelosen Widerstreit zwischen seinem eigenen Grundprinzip, das es niemals aufgeben kann, und der Welt des andern, die als drohende Möglichkeit hinter seinem Horizonte steht. Dieser Widerstreit ist die Not des Denkens und des Wollens. Wer diese Not empfindet, dem drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Woher kommt diese Not? Ist sie lösbar? Oder gehört sie, wie der Widerstreit des raumzeitlichen Grundverhältnisses, zur Grundform der Erfahrungswelt, aus der wir nicht heraustreten können?

Auf alle diese Fragen können wir nur antworten, wenn uns die grundlegende Erkenntnis aufgegangen ist: Das Verhältnis zwischen Ich und Du ist nur eine neue Variation des irrationalen Grundverhältnisses, das uns bei der Untersuchung der raumzeitlichen Anschauungswelt in allen möglichen Formen entgegengetreten ist. Die theoretische und praktische Not, die es uns macht, wenn wir in die Welt des „andern" eindringen wollen, kommt daher, daß die Bewußtseinswelten verschiedener Subjekte genau in demselben Verhältnis zueinander stehen, wie die Elemente einer Zeitstrecke, die Richtungen innerhalb einer Raumfläche, die Aspekte eines körperlichen Gegenstandes. Die Teile der Zeitstrecke können nicht gleichzeitig erlebt werden, sondern immer nur nacheinander. Es kann also immer nur entweder dieses Element der Zeitstrecke Gegenwart sein oder irgendein anderes. Dasselbe gilt von den verschiedenen Richtungen, die z. B. der Uhrzeiger auf dem Zifferblatt durchläuft. Der Blick, der die Fläche überschaut, kann sich immer nur entweder in dieser oder in irgend einer andern Richtung bewegen. Ebenso ist es bei den verschiedenen Aspekten, die ein körperlicher Gegenstand, z. B. eine geöffnete Zimmertür, darbietet. Ich kann sie nur erleben, in dem ich zwischen ihnen abwechsle, mir also in einem bestimmten Augenblick entweder dieses perspektivische Bild des Gegenstandes oder irgend ein anderes vergegenwärtige. Dieses Gesetz des Entweder-Oder, das unser gesamtes raum-

zeitliches Erleben beherrscht, gilt nun im höchsten Sinne für das Verhältnis der Bewußtseinswelten. Ich kann nicht gleichzeitig dieser sein und irgend ein anderer, sondern nur entweder dieser oder irgend ein anderer. Wenn ich dieser bin, so bin ich eben damit nicht der andere. Wenn ich der andere bin, so kann ich nicht dieser sein. Dieses Oder-Verhältnis steht zwischen Ich und Du wie die undurchdringliche Mauer, die zwei Zellen eines Gefängnisses voneinander trennt.

Wie Zeno in seinen Beweisen gegen die Bewegung gezeigt hat, kommen wir schon bei der Zeitstrecke, sobald wir das Oder-Verhältnis logisch ernst nehmen, auf einen toten Punkt. Wir können den Übergang von einem Punkt der Strecke zum nächsten nicht finden. Zeno veranschaulicht das in seinem dritten Argument an der Flugbahn eines Pfeils. „Der fliegende Pfeil steht still; das ist der Fall, weil man doch annehmen muß, die Zeit sei aus den einzelnen Jetzt zusammengesetzt“[1]. M. a. W. zwischen den einzelnen Jetztpunkten, aus denen der Zeitablauf der Flugbahn zusammengesetzt ist, besteht ein Oder-Verhältnis. Der Pfeil befindet sich entweder im ersten Punkt seiner Bahn oder im zweiten. Ist er noch im ersten, so ist er noch nicht im zweiten; ist er im zweiten, so ist er nicht mehr im ersten. Er steht also still. Er kann sich nie in Bewegung d. h. im Übergang von einem Punkt zum andern befinden. Denn bei diesem Übergang müßten ja beide Punkte zugleich gegeben sein. Das ist aber unmöglich. Denn sie sind ja nacheinander. Man könnte aus diesem Argument Zenos noch eine weitere Folgerung ziehen, die Zeno selbst nicht gezogen hat. Wenn die Zeit, wie Zeno sagt, „aus den Jetzt zusammengesetzt ist“, wenn also in jedem Augenblick immer nur Ein bestimmtes Jetzt gegeben ist, dann ist nicht nur der Übergang von einem Jetzt zu einem zweiten Jetzt unmöglich, sondern schon der bloße Gedanke, daß ein zweites Jetzt da ist, daß es also eine zukünftige oder eine vergangene Zeit gibt, erscheint als ein widerspruchsvoller, unvollziehbarer Gedanke. Denn auch mein Vorstellen und Denken ist ja in jedem Augenblick auf das Jetzt beschränkt. Die Zukunft ist mir nur als Erwartung, die Vergangenheit nur als Erinnerung gegeben. Erwartung und Erinnerung sind aber geistige Akte, die in die Gegenwart fallen. Ich kann also mit meinem Bewußtsein niemals aus der Gegenwart heraustreten. Das Jetzt ist wie ein Gefängnis, das mich von allen Seiten umschließt, aus dem ich nicht einmal in Gedanken ausbrechen kann.

Was nach Zenos Andeutung vom Jetzt gilt, sobald wir das Oder-Verhältnis zwischen den Teilen der Zeitstrecke ernst nehmen, das gilt in noch höherem Maße vom Ich, wenn wir aus dem Oder-Verhältnis, das zwischen verschiedenen Bewußtseinswelten besteht, die letzten Konsequenzen ziehen. Immer wieder ist von Philosophen versucht worden, den Solipsismus oder „theoretischen Egoismus“, zu widerlegen, d. h. die Ansicht, es sei nur Ein Ich, nämlich das des Redenden, vorhanden, alle andern Subjekte seien nur Vorstellungen dieses Einen Ich. Aber immer wieder hat sich herausgestellt, daß der solipsistische Standpunkt zwar ins Tollhaus gehört, aber logisch unwider-

[1] Aristot., Phys. VI, 9: *Τρίτος λόγος ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν· συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν, τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν·*



leglich ist. Schopenhauer gibt ganz offen zu, daß die „Gränzfestung" des theoretischen Egoismus „auf immer unbezwinglich ist". Er tröstet sich nur damit, daß die „Besatzung" dieser unbezwinglichen Festung „durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf"[1]. Andere haben eine Widerlegung des Solipsismus versucht. Johannes Volkelt geht z. B. bei seiner logischen Überwindung des Solipsismus[2] vom Geltungswert der Tatsächlichkeitsurteile aus. In jedem beliebigen Tatsächlichkeitsurteil, z. B. „Jetzt scheint die Sonne" ist „die prinzipielle Möglichkeit mitgedacht, daß der festgestellte Tatbestand auch für andere Bewußtseine vorhanden sein könne". „So führt also die Selbstbesinnung auf das, was mit diesem Urteil logischerweise gemeint ist, zu der Einsicht, daß die Zugehörigkeit meines Bewußtseins zu einer Gemeinschaft von Ichen einen darin implizite mitgesetzten Faktor ausmache". Allein bei dieser Überwindung des Solipsismus wird das immer schon vorausgesetzt, was eben gerade bewiesen werden sollte, nämlich daß es überhaupt einen logischen Sinn hat, von einer Mehrheit von „Bewußtseinen" oder „Ichen" zu sprechen. Wenn der Gedanke, daß es außer mir noch ein zweites Ich geben könnte, ohne logischen Widerspruch vollzogen werden kann, dann muß allerdings in dem Urteil: „Jetzt scheint die Sonne" das Vorhandensein des gegenwärtigen Sonnenscheins für andere mögliche Bewußtseine immer prinzipiell eingeschlossen sein. Aber es handelt sich zunächst noch gar nicht um die Frage, ob etwas existiert, was jenseits meines Bewußtseins liegt und ob ich die Existenz desselben bei meinen Urteilen als Möglichkeit voraussetze, sondern es steht zunächst die Vorfrage zur Diskussion, ob jene Frage überhaupt einen Sinn hat, ob es mir möglich ist, überhaupt etwas zu denken, was jenseits *meines* Bewußtseins liegt und doch ebenfalls den Charakter des Bewußtseins hat, ob ich mit den Worten „ein Bewußtsein, das nicht *mein* Bewußtsein ist" einen logisch widerspruchslosen Sinn verbinden kann. Jeder Bewußtseinsinhalt, den ich vorstelle oder denke, ist doch eben damit *mein* Bewußtseinsinhalt geworden, wie jeder Gegenstand, den jener Mann im Märchen berührte, Gold wurde. Ich kann mir also zwar denken, daß etwas noch nicht in mein Bewußtsein getreten ist, sondern die bloße *Möglichkeit* darstellt, bewußt zu werden, oder daß etwas wieder aus meinem Bewußtsein entschwunden, also wieder in das Dunkel der bloßen Bewußtseins*möglichkeit* zurückgesunken ist. Aber daß etwas nicht *mein* Bewußtsein ist und doch auch nicht bloße Bewußtseins*möglichkeit* bleibt, sondern im vollen Tageslicht eines wirklichen Bewußtseins steht, diese Vorstellung ist, so vertraut sie uns auch sein mag, doch strenggenommen unvollziehbar. Ich kann sie immer nur dadurch scheinbar vollziehen, daß ich mir die beiden Bewußtseine wie zwei ineinander gehende Zimmer vorstelle, zwischen denen man in Gedanken hin- und hergehen kann. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn wir *sagen*: Ich versetze mich in Gedanken in die Lage des andern; ich denke mich in ihn hinein. Allein bei dieser Vorstellung der ineinandergehenden Zimmer wird ja die exklusive Geschiedenheit gerade aufgehoben, die zum Wesen des

[1] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1. Bd., § 19.
[2] Joh. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, München 1918, S. 236 ff.

Ich-und-Du-Verhältnisses gehört. Es wird eine Tür durch die Scheidewand gebrochen. Diese Tür ist ja aber eben gerade nicht vorhanden. Wäre sie da, könnte man zwischen beiden Räumen hin- und hergehen, so wären ja nicht zwei Ich vorhanden, sondern nur Ein Ich mit zwei Abteilungen. Sobald wir diese irreführende Hilfsvorstellung von zwei benachbarten Räumen beiseite lassen, wird deutlich: Schon der bloße Begriff eines Bewußtseins, das nicht mein Bewußtsein ist, ist ein Widerspruch. Denn indem ich von jenem andern Bewußtsein spreche, es mit meinen Worten „meine", mit meinen Gedanken darauf hinziele, es zum Gegenstand meines Denkens mache, habe ich es eben damit in mein Bewußtsein aufgenommen. Es kann also nicht zugleich etwas sein, das nicht mein Bewußtsein ist. Die Behauptung, wir könnten doch „über uns hinaus denken", „über uns hinaus meinen", es gebe „intentionale Beziehungen", die Brücken über unser Ich hinaus nach dem „Bewußtseinsjenseitigen" schlagen, führt uns nicht aus dem unseligen Zirkel heraus, in dem wir hier gefangen sind. Denn alle diese intentionalen Beziehungen verlieren ihren Sinn, wenn der Begriff „über uns hinaus", den sie enthalten, unvollziehbar ist, wenn Verhältnisbestimmungen, wie „darüber hinaus", „jenseits", „außerhalb" überhaupt gar nicht auf „mein Bewußtsein" angewandt werden können, wenn also schon der bloße Gedanke eines andern Ufers, nach dem hier Brücken geschlagen werden sollen, ein Widerspruch in sich selber ist. Der widerspruchsvolle Gedanke, daß wir über uns selbst hinausschauen und hinausdenken können, erhält nur dann einen Sinn, wenn wir auch hier, wie bei den zeitlichen und räumlichen Beziehungen, tatsächlich ein Verhältnis erleben, das logisch betrachtet einen Widerspruch in sich schließt.

Das ganze Problem des Solipsismus wird erst dann lösbar, wenn wir erkannt haben, daß es nur eine höhere Variante des Problems der Zeitstrecke und Raumlinie ist, auf das Zeno in seinen Beweisen gegen die Bewegung aufmerksam gemacht hat. Der Übergang vom Ich zum Du enthält dieselbe logische Schwierigkeit, wie der Übergang von einem Zeitteil zum nächsten, von einer Richtung zur andern, von einem perspektivischen Bild eines Körpers zum andern. Dieser Übergang ist logisch unmöglich, solange nur das Oder-Verhältnis gilt. Er ist nur dadurch trotzdem wirklich, daß neben dem Oder-Verhältnis und im Widerspruch mit ihm noch ein anderes Verhältnis in Kraft tritt, das die Elemente, die nach dem Oder-Verhältnis auseinanderfallen müßten, auf irrationale Weise zusammenschweißt. Das Erlebnis des Du ist trotz der Unwiderleglichkeit des Solipsismus aus demselben Grunde eine Wirklichkeit, aus dem trotz der Unwiderleglichkeit von Zenos Beweisen gegen die Bewegung der Pfeil dennoch tatsächlich nicht stillsteht, sondern fliegt und Achilles die Schildkröte einholt.

Wir müssen, wenn wir den Solipsismus wirklich überwinden wollen, das logisch unlösbare Doppelverhältnis, das zwischen den Elementen der Raumzeitlichkeit besteht, auf eine höhere Mannigfaltigkeit übertragen, die über die Raumzeitlichkeit hinausführt. Diese höhere Mannigfaltigkeit ist die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten, die im Ich-und-Du-Verhältnis zueinander stehen. Wir haben in unserer Untersuchung über Raum und Zeit bis jetzt nur Eine Bewußtseinswelt kennen gelernt, nämlich die Eine

in sich geschlossene raumzeitliche Unendlichkeit, die an Einem perspektivischen Mittelpunkt orientiert ist. Der Jetzt-Punkt bildet ja das perspektivische Zentrum Einer Ewigkeit, die sich von ihm aus nach vorwärts und rückwärts ins Unendliche erstreckt. Der Hier-Punkt bildet den perspektivischen Mittelpunkt Einer Raum-Unendlichkeit, die sich von ihm aus wie ein Strahlenbüschel nach allen Seiten hin ins Grenzenlose ausdehnt. Nun wird uns auf eine logisch zunächst völlig unbegreifliche Weise deutlich: Diese in sich geschlossene raumzeitliche Unendlichkeit ist nicht die einzige Bewußtseinswelt, die es gibt. Neben ihr steht die Welt „des andern", die ebenso in sich geschlossen und ebenso unendlich ist, wie die meinige. Meine Bewußtseinswelt ist also nur ein Element einer Vielheit von Bewußtseinswelten, ein Glied einer Mannigfaltigkeit von raumzeitlichen Systemen, deren jedes in sich geschlossen und unendlich ist.

Das irrationale Verhältnis, in dem diese geschiedenen Bewußtseinswelten zueinander stehen, wird uns im alltäglichen Verkehr deshalb nur selten fühlbar, weil wir das Bewußtsein „des andern" mit dem Körper „des andern" in eins setzen, d. h. mit dem Körper, aus dem wir auf das Dasein des Bewußtseins des andern schließen. Wir sehen das Auge „des andern" und denken uns nun: Der andere sieht denselben Raum, wie ich, nur von seinem Auge aus orientiert, also so, wie dieser Raum von seinem Standpunkt betrachtet aussieht. Wir glauben, wir könnten direkt beobachten, wie sein Auge in denselben Raum hineinschaut. Wir meinen, wir brauchten nur unseren eigenen perspektivischen Zentralpunkt an die Stelle zu verlegen, wo der andere steht, uns also auf seinen Standpunkt zu versetzen, so würden wir sehen, was er sieht. So entsteht die Meinung, von der wir im alltäglichen Leben immer ausgehen, alle Subjekte befänden sich in Einem allen gemeinsamen Raum, der perspektivische Zentralpunkt aber, von dem aus dieser Raum gesehen wird, liege bei jedem Subjekt wieder an einer andern Stelle. Wir machen dabei denselben Denkfehler, der auch sonst Verwirrung in unser Denken hineinträgt. Wir verwechseln eine abstrakte Unterscheidung mit einer konkreten Sonderung. Wir können durch eine Abstraktion den Raum, wie er an sich ist, vom perspektivischen Zentrum unterscheiden, von dem aus der Raum erlebt wird, wie wir z. B. durch eine Abstraktion bei einer Signalscheibe Farbe und Figur voneinander unterscheiden können. Aus dieser abstrakten Unterscheidung zwischen dem Raum und seinem perspektivischen Mittelpunkt machen wir nun eine konkrete Sonderung. So erhalten wir einen Raum, der zunächst überhaupt kein perspektivisches Zentrum hat. Das ist der allen Subjekten gemeinsame Raum. Erst hinterher, nachdem dieser subjektlose Raum lange Zeit allein existiert hat, treten Subjekte in ihn ein und betrachten ihn von verschiedenen Seiten. In Wahrheit ist dieser mathematische Raum, der von niemand erlebt wird, ein bloßes Abstraktum. Der Raum existiert in Wirklichkeit nur als Raum-Erlebnis, also als erlebter Raum. Zum Wesen des erlebten Raums gehört es aber, daß er ein perspektivisches Zentrum hat, das in einem bestimmten Augenblick nur an Einer bestimmten Stelle liegen kann. Es kann jetzt an dieser Stelle liegen, dann an einer andern. Aber es kann nicht zugleich an zwei verschiedenen Stellen liegen, sondern nur nacheinander. Ein erlebter Raum, der mehrere perspek-

tivische Mittelpunkte zugleich hat, der also gleichzeitig von verschiedenen Standpunkten aus erlebt wird, ist also undenkbar. Wenn zwei verschiedene perspektivische Mittelpunkte zugleich gegeben sind, so sind damit zwei verschiedene Raumwelten gegeben, die nicht zu Einem erlebten Raum zusammengeschaut werden können. Man kann das Gemeinsame beider Raumwelten wohl in einem Abstraktum zusammenfassen, so wie man das Gemeinsame einer geraden Linie, einer Kreislinie und einer Schlangenlinie in dem Begriff der Linie überhaupt zusammenfassen kann. Aber diese abstrakte Einheit darf nicht, wie es der mittelalterliche Begriffs-Realismus tat, mit einer konkreten Identität verwechselt werden. Zwischen zwei erlebten Räumen, die verschiedene perspektivische Mittelpunkte haben, ist eben damit das räumliche Verhältnis abgebrochen. Es sind zwei geschiedene Bewußtseinswelten, die in keinem Bewußtseinszusammenhang miteinander stehen.

Trotzdem können wir im praktischen Leben und alltäglichen Verkehr miteinander den abgrundtiefen Gegensatz, der die Bewußtseinswelten trennt, ruhig ignorieren und annehmen, wir befänden uns alle im selben Raum und in derselben Zeit. Denn für jeden von uns ist der andere ja immer nur so gegeben, wie er ihm in seiner eigenen Bewußtseinswelt erscheint. Der Körper „des andern", der sich an einer bestimmten Stelle innerhalb meiner Bewußtseinswelt befindet, ist ja das einzige Medium, durch das ich mit dem andern in Verbindung treten kann. Dieser Körper ist der Botschafter, der die Bewußtseinswelt des andern in meiner Bewußtseinswelt vertritt. Es ist deshalb für das praktische Leben das Einfachste, wenn ich die Bewußtseinswelt des andern mit dem Medium identifiziere, durch das sie mir allein gegeben ist. Das eigentümliche Verhältnis, das zwischen den Bewußtseinswelten entsteht, indem alle so verfahren, können wir uns durch ein Bild veranschaulichen. Jede Bewußtseinswelt, jede Welt eines bestimmten Subjektes, gleicht einem abgeschlossenen Raum, aus dem dieses Subjekt nie herausgehen kann. In diesem Raum befinden sich an verschiedenen Stellen Fernsprechapparate, durch die das Subjekt mit andern Subjekten, die sich in ähnlichen abgeschlossenen Räumen befinden, in Verkehr treten kann und zwar so, daß jeder Apparat immer nur mit Einer andern Person die Verbindung herstellt. Keine der Personen, die so in abgeschlossenen Räumen leben, weiß von der andern, wo sie sich befindet, wie weit der Raum derselben vom eigenen Raum entfernt ist, in welchem Verhältnis die beiderseitigen Räume zueinander stehen. Jede Person weiß nur, daß sie bloß durch den an einer bestimmten Stelle in ihrem Raum aufgestellten Apparat Nachrichten von der andern erhalten und Nachrichten an diese abgehen lassen kann. Es ist darum am bequemsten, wenn diese Personen beim Verkehr miteinander die unbekannte Entfernung, die sie voneinander trennt, völlig ignorieren und der Einfachheit halber annehmen, die Personen, mit denen sie verkehren, seien in den Apparaten gegenwärtig, die den Verkehr mit ihnen vermitteln. Jeder tut also, als ob es nur Einen Raum gebe, nämlich seinen eigenen, und als ob die Räume der andern in den Apparaten lokalisiert wären, die den Verkehr mit ihnen herstellen. Mit dieser Annahme kommen alle Beteiligten im praktischen Verkehr ohne Schwierigkeit aus. Es kann nie ein Fall vorkommen, der nötigte, sie aufzugeben. Denn

die Welt des andern kann sich ja in meinem Raum immer nur vermittelst jenes Apparats äußern, der an einer bestimmten Stelle meines Raums steht. Alles, was in der Bewußtseinswelt des andern vor sich geht, muß also, wenn es sich mir kundgeben soll, in die Sprache *meines* Raums übersetzt werden, also eine Aussage über meinen Raum sein, genauer gesagt eine Aussage über ein perspektivisches Bild meines Raums, das von einer andern Stelle aus aufgenommen ist, als von der, an welcher mein eigenes perspektivisches Zentrum liegt. Es ist, wie wenn auf der Telephonzentrale, die den Verkehr zwischen den Bewußtseinswelten der verschiedenen Subjekte A, B, C . . . vermittelt, ein Dolmetscher säße, der dem Subjekt A das, was B und C sagen, immer nur in der Sprache von A, also in Aussagen, die am Raum von A orientiert sind, mitteilte, ebenso B alles, was A und C sagen, in der Sprache von B usw. Denken wir uns nun, das Dasein dieses Dolmetschers sei den beteiligten Subjekten unbekannt, jedes glaubte direkt mit dem andern zu sprechen. Die Folge würde sein, daß keins der Subjekte überhaupt merkte, daß verschiedene Sprachen vorhanden sind. Jedes würde meinen, es gebe nur Eine Sprache, nämlich seine eigene, und alle Welt spreche seine Sprache. Ohne Bild gesprochen: In jedem Bewußtsein muß die Meinung entstehen, es gäbe nur Einen Raum, nämlich den seinigen, und alle andern Bewußtseine seien in diesem lokalisiert und betrachten ihn nur von einer andern Seite. Man kann also das Verhältnis der Bewußtseinswelten in dem paradoxen Satze ausdrücken: der Gegensatz, der sie trennt, ist so abgrundtief, daß er nicht einmal mehr bemerkt werden kann. Jede Nachricht, die aus einer Bewußtseinswelt in die andere gelangt, ist immer schon so vollständig in die Sprache dieses andern Bewußtseins übersetzt, daß man gar nicht mehr merkt, daß überhaupt eine Übertragung stattgefunden hat.

14. Die Vielheit der Bewußtseinswelten.

Nun erst können wir uns ein zusammenfassendes Bild machen von der höheren Mannigfaltigkeit, welche die Bewußtseinswelten miteinander bilden. Die Eigenart dieser Mannigfaltigkeit besteht darin: die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, sind in sich geschlossene raumzeitliche Systeme. Aber das Verhältnis, in dem diese Systeme zueinander stehen, ist kein raumzeitliches Verhältnis mehr. Betrachten wir zunächst die raumzeitlichen Systeme, aus denen diese Mannigfaltigkeit zusammengesetzt ist. Im Mittelpunkt von jedem dieser Systeme steht ein Punkt, der zeitlich betrachtet der Jetztpunkt ist, räumlich betrachtet das perspektivische Zentrum eines unendlichen Raums. Solange wir noch im unreflektierten Kindheitsstadium des Bewußtseins stehen, ist dieser Mittelpunkt auch zugleich der Ruhepunkt, von dem aus wir uns darüber orientieren, was ruht und was sich bewegt, und in welcher Richtung und Geschwindigkeit sich die Dinge im Raum bewegen (vgl. S. 85 f). Erst später verlegen wir diesen Ruhepunkt, zunächst in die Erde, dann in die Sonne, dann in noch entferntere Weltgegenden. Alle diese Verlegungen, die die Reflexion vornimmt, setzen aber den ursprünglichen Ruhepunkt des

unreflektierten Bewußtseins als Ausgangspunkt voraus, von dem aus sie vollzogen werden und in den sie auch in Zweifelsfällen immer unwillkürlich wieder zurückkehren. Im Urzustand des Bewußtseins ist also der perspektivische Mittelpunkt zugleich der Nullpunkt eines Koordinatensystems, von dem aus die Lage und Bewegung jedes Punktes im Raum bestimmt wird. So erhalten wir das Bild einer in sich geschlossenen Bewußtseinswelt, deren Strahlen in einem Brennpunkt gesammelt sind, einem perspektivischen Mittelpunkt, der ursprünglich auch ihr Ruhepunkt ist. Wenn wir das Bild dieser zentralisierten Bewußtseinswelt vervollständigen wollen, so müssen wir noch hinzufügen: Diese Welt ist in jedem Augenblick von einer ganz bestimmten Willenshaltung und Gesamtstimmung beherrscht. Jedes Element des bunten reichgegliederten Bewußtseinsinhalts hat ja nicht nur einen bestimmten Ort in Raum und Zeit, sondern auch einen bestimmten Gefühlswert. Es ist in einer bestimmten Art und Nuancierung lust- oder unlustbetont. Alle Gefühlswerte der einzelnen Elemente im Mikrokosmos des Bewußtseins gruppieren sich aber perspektivisch um etwas, das in einem bestimmten Augenblick die höchste Lust ausstrahlt, um einen höchsten Wert; von dem aus alles Übrige beurteilt wird. In diesem Zentrum ist das ganze Wollen und Werten der Bewußtseinswelt zusammengefaßt.

Wir können eine Bewußtseinswelt, die in dieser Weise zentralisiert d. h. in einem Jetztpunkt, einem räumlichen Koordinatensystem und einem Wertzentrum zusammengefaßt ist, im Anschluß an die Einsteinsche Relativitätstheorie[1] ein System K nennen. Dann ist die Mannigfaltigkeit, von der wir sprechen, eine Reihe K, K', K'' ... Zwischen den Systemen K, K', K'' ... besteht, wie gesagt, keine raumzeitliche Beziehung. Jedes ist eine in sich geschlossene unendliche Welt. Das bedeutet nun aber nicht, daß diese Systeme voneinander unabhängig wären. Zwischen Systemen, die ohne raumzeitliche Beziehung zueinander sind, kann, wenn wir auf den Inhalt sehen, der sie ausfüllt, eine durchgängige Abhängigkeit bestehen. Ob eine solche Abhängigkeit da ist und wieweit sie geht, das läßt sich natürlich nicht a priori d. h. durch allgemeine philosophische Überlegung feststellen, sondern nur durch Erfahrung. Hier tritt also das Schlußverfahren in Kraft, durch das wir aus den Äußerungen und Manifestationen des andern, die in unsere eigene Bewußtseinswelt fallen, auf das Bewußtsein des andern schließen. Dieses Schlußverfahren führt uns nun aber in der Tat auf die Annahme, daß zwischen den Systemen K, K', K'' ... eine durchgängige Abhängigkeit besteht. Wenn innerhalb meines Bewußtseinsraums die Sonne aufgeht, so geht im Raum des andern an einer genau entsprechenden Stelle ebenfalls die Sonne auf. Dieses Ereignis im Raum des andern hat einen ganz verschiedenen Charakter, je nachdem er sehend oder blind, kurzsichtig oder weitsichtig ist. Die Farben des Sonnen-

[1] Wir sind hier nicht, wie Einstein und seine Schule, durch physikalische Beobachtung und Berechnung, sondern durch erkenntnistheoretische Analyse des Bewußtseinsinhalts zur Unterscheidung von raumzeitlichen Systemen geführt worden, die relativ gleichberechtigt und voneinander unabhängig sind. Es könnte aber nachgewiesen werden, daß die Relativität, die die Physiker entdeckt haben, zuletzt in der Grundform des Bewußtseins überhaupt wurzelt, mit der wir uns hier beschäftigen.



aufgangs sind ganz verschiedene, je nachdem er dieselbe Farbenskala hat, wie ich, oder im Vergleich mit mir an Farbenblindheit leidet. Vor allen Dingen aber ist die Stimmung eine völlig verschiedene, die über die Bewußtseinswelten verschiedener Subjekte ausgebreitet ist. Derselbe Himmel, der dem Hoffnungsfreudigen azurblau leuchtet, erscheint dem andern, der sein Glück zu Grabe getragen hat, wie von einem Trauerflor verhangen. Der Jüngling, der alles in rosigen Farben sieht, dem der Himmel voller Geigen hängt, erlebt den Sonnenaufgang anders als der Greis, der vom Leben Abschied nimmt. Aber trotz dieser Verschiedenheiten der Färbung und Stimmung herrscht doch ein enger Zusammenhang zwischen dem, was in verschiedenen Bewußtseinswelten erlebt wird. Es besteht ein vollständiger Parallelismus zwischen dem, was ich erlebe, und dem, was der andere erlebt. Wenn in meiner Bewußtseinswelt der Körper des andern einen Schlag erhält, so entspricht dem im Bewußtsein des andern ein ganz bestimmter Schmerz. Wenn in meiner Bewußtseinswelt das Gesicht des andern lacht, so entspricht dem im Bewußtsein des andern ein freudiges Erlebnis usw. Es besteht also zwischen den Bewußtseinswelten offenbar eine durchgängige gegenseitige Abhängigkeit. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist aber nicht ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit. Denn das Zeitverhältnis der Gleichzeitigkeit und des Nacheinander besteht nur innerhalb Einer in sich geschlossenen raumzeitlichen Mannigfaltigkeit, die an Einem Jetztpunkt als Mittelpunkt orientiert ist. Zwischen K, K′, K″ . . ., ist ja aber, wie wir gesehen haben, auch der zeitliche Zusammenhang abgebrochen. Wenn aber das Zeitverhältnis aufgehoben ist, dann kann man genau genommen auch nicht mehr sagen, was in K geschieht, sei bewirkt oder hervorgerufen durch das, was in K′ geschehen ist. Denn der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist ja nach Kant nur im Schema der Zeit möglich; er beruht auf dem zeitlichen Nacheinander. Wenn wir also das Verhältnis ausdrücken wollen, das zwischen den Bewußtseinswelten besteht, so müssen wir einen Ausdruck suchen, der weder ein Zeitverhältnis noch ein Kausalverhältnis in sich schließt. Dies führt uns auf ein Verhältnis, das man nur noch mathematisch ausdrücken kann, indem man sagt: Den Elementen a, b, c . . . im System K sind die Elemente a′, b′, c′ . . . im System K′ zugeordnet. Wenn also in K a gegeben ist, so ist in K′ a′ gegeben, und umgekehrt.

Wir können dieses Verhältnis im Unterschied vom Kausalverhältnis und von allen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ein Korrespondenz-Verhältnis oder Entsprechungsverhältnis nennen. Man kann es sich an der Beziehung veranschaulichen, die innerhalb des Raums zwischen den verschiedenen Aspekten besteht, die ein und derselbe körperliche Vorgang darbietet, wenn man ihn von verschiedenen Seiten betrachtet. Denken wir uns etwa im Spiegelsaal des neuen Palais in Potsdam ein schwingendes Pendel an der Decke aufgehängt, so entsteht in jedem der Spiegel, die sich rings an den Wänden befinden, wieder ein anderes Bild der schwingenden Pendelbewegung. Diese verschiedenen Spiegelbilder der Pendelbewegung stehen nicht im Kausalverhältnis zueinander. Man kann nicht sagen, ein Bild rufe das andere hervor. Sie werden ja alle gleichzeitig vom schwingenden Pendel hervor-

gerufen. Infolgedessen entsprechen sie einander gegenseitig. Wenn uns irgend eins dieser Spiegelbilder gegeben ist, etwa als Film-Aufnahme, und wenn wir außerdem das Gesetz des schwingenden Pendels kennen, so läßt sich daraus ableiten, wie irgend ein anderes Spiegelbild aussehen muß, das von der anderen Seite aufgenommen ist. Denken wir uns nun den räumlichen Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Abspiegelungen aufgehoben und außerdem die Gleichzeitigkeit zwischen ihnen beseitigt, so haben wir ein ungefähres Bild des Entsprechungsverhältnisses, das zwischen verschiedenen Bewußtseinswelten besteht. In der Geschichte der Philosophie ist der psycho-physische Parallelismus dem Verständnis dieses eigentümlichen Korrespondenzverhältnisses bis jetzt am nächsten gekommen. Nur hat er es auf Grund von Voraussetzungen, die hier nicht erörtert werden können, nicht auf die Beziehung zwischen Bewußtseinswelten angewandt, sondern auf das Verhältnis zwischen körperlichen und geistigen Vorgängen. Aber unwillkürlich schwebte ihm dabei das Verhältnis der konvexen und konkaven Seite einer gebogenen Linie, der Innenseite und Außenseite eines geschwellten Segels, also das Verhältnis der verschiedenen Aspekte eines räumlichen Gebildes als Veranschaulichungsmittel vor.

Nun erst, nachdem wir uns das Korrespondenzverhältnis deutlich gemacht haben, das zwischen den Bewußtseinswelten besteht, können wir den letzten Schritt tun, um den Solipsismus zu überwinden. Das Verhältnis zwischen den Bewußtseinswelten, das sich in dieser durchgängigen gegenseitigen Abhängigkeit ausdrückt, ist nicht nur ein Oder-Verhältnis, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint, da es ja unmöglich ist, in zwei Bewußtseinswelten zugleich zu sein. Vielmehr tritt auch hier, wie in allen übrigen Fällen, in denen wir auf dieses Oder-Verhältnis gestoßen sind, neben ihm ein Und-Verhältnis in Kraft, das die Elemente, die nach dem Oder-Verhältnis auseinanderfallen müßten, auf irrationale Weise wieder zusammenfaßt. Nur darum drängt sich der Eindruck, daß der andere eine Wirklichkeit ist, daß dem Ich ein unsichtbares, unergründliches Du gegenübersteht, mit einer solchen Unwiderstehlichkeit auf, obwohl ja, wie wir gesehen haben, vom Oder-Verhältnis aus schon der bloße Gedanke, es könnte außer der meinigen noch eine andere Bewußtseinswelt da sein, als Widerspruch in sich selbst erscheint. Die Tatsache, daß ich trotz der logischen Unwiderleglichkeit des Solipsismus Gewißheit habe um die Existenz des Du, ist also nur eine Variante derselben Vereinigung zweier logisch unvereinbarer Verhältnisse, die es möglich macht, daß der Pfeil fliegt, obwohl er nach dem Oder-Verhältnis stillstehen müßte, daß ein Übergang von einem Zeitteil zum andern, aus einer Richtung in die andere, von einem Aspekt eines Körpers zum andern tatsächlich stattfindet, obwohl wir nach dem Oder-Verhältnis in allen diesen Fällen vor einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Elementen stehen, die sich ausschließen, zwischen denen also überhaupt kein Übergang möglich ist.

Wenn wir das irrationale, aus Und und Oder zusammengesetzte Verhältnis, das uns bei allen zeitlichen und räumlichen Übergängen entgegengetreten ist, auch auf die Beziehung der Bewußtseinswelten übertragen, so tun wir damit einen Schritt, der von weittragender Bedeutung ist. Bisher

trat uns jenes irrationale Verhältnis nur als zeitliches und räumliches Verhältnis entgegen. Nun übertragen wir dieses Verhältnis auf ein Gebiet, das über den Bereich der Raumzeitlichkeit hinausliegt. Raum und Zeit erscheinen dann nur als Spezialgebiete, auf denen dieses Verhältnis zur Anwendung kommt; der Geltungsbereich dieses Verhältnisses geht aber über die Raumzeitlichkeit hinaus. Damit haben wir nun aber nicht etwa ein Gebiet betreten, das im metaphysischen Sinne „überräumlich" und „überzeitlich" wäre, auf dem wir also über alle Schranken der Anschauungsform erhaben wären. Vielmehr ist auch die Mannigfaltigkeit, die die Bewußtseinswelten miteinander bilden, von dem Widerstreit zwischen Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis beherrscht, der in alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse eine gewisse Ruhelosigkeit und Disharmonie hineintrug. Wir treten also hier nicht in eine „übersinnliche" Sphäre, in der Freiheit herrschte von allen Schranken der Erfahrungswelt. Wir haben es vielmehr nur mit einer neuen Anschauungsform zu tun, die denselben Widerstreit in sich schließt, wie die andern Anschauungsformen, nur daß sie einen andern Charakter hat, als Raum und Zeit.

Sobald wir aber über den besonderen Charakter dieser höheren Anschauungsform eine Aussage machen wollen, stoßen wir auf eine Schwierigkeit. Diese Schwierigkeit liegt nicht in der Natur dieser Anschauungsform selbst, sondern in der besonderen Lage, in der wir, die wir uns hier mit Worten über sie verständigen wollen, uns ihr gegenüber befinden. Jeder von uns, die wir hier miteinander reden, befindet sich innerhalb Einer in sich geschlossenen raumzeitlichen Bewußtseinswelt. Das Verhältnis, in dem zwei dieser Bewußtseinswelten zueinander stehen, können wir darum immer nur von Einer Seite sehen, so wie der Gefangene im Zellengefängnis die Wand, die seine Zelle von der Nachbarzelle trennt, immer nur von Einer Seite sieht. Um das Verhältnis von beiden Seiten zu sehen, müßten wir uns in einem höheren Bewußtsein befinden, das über den Gegensatz der Bewußtseinswelten übergreift. Dies ist aber nicht der Fall. Wir können nicht über den Horizont unseres Bewußtseinsumkreises hinaussehen. Es ist also etwa so, wie wenn auf einer Fläche mehrere Linien sich schneiden würden, wir könnten uns aber aus irgend einem Grunde nur innerhalb Einer dieser Linien bewegen, die andern lägen außerhalb unseres Gesichtskreises, und wir sollten nun in dieser Lage zur Erkenntnis des Winkels kommen, in dem sich die Linien schneiden. Oder es ist so, wie wenn ein körperlicher Vorgang, etwa ein schwingendes Pendel, von allen Seiten abgespiegelt würde, unser Blick wäre aber aus irgend einem Grunde auf einen der vielen Spiegel beschränkt, die das Bild des Vorgangs von verschiedenen Seiten darstellen, alles andere läge außerhalb unseres Gesichtsfeldes, und wir sollten nun in dieser Lage zur Erkenntnis des Verhältnisses gelangen, in dem die verschiedenen Spiegelbilder zueinander stehen.

Es ist in dieser Lage offenbar unmöglich, das W e s e n des Verhältnisses zu erkennen, in der die Bewußtseinswelten zueinander stehen. Dazu müßte man den Übergang zwischen diesen wirklich vollziehen, also zwischen ihnen hin- und hergehen können. Wohl aber kann uns das D a s e i n dieses Verhältnisses zum Bewußtsein kommen. Denn wir können einer Grenze inne

werden, in die unser Bewußtsein eingeschlossen ist, und die wir zwar nicht überschreiten können, deren Dasein uns aber auf etwas hinweist, was jenseits dieser Grenze liegt. Diese Erkenntnis einer Grenze unseres Bewußtseins kann nach allem Bisherigen allerdings nur etwas Irrationales sein. Denn die raumzeitliche Bewußtseinswelt ist ja in sich unendlich. Wir können also zwar bei dem Versuch, sie zu durchforschen, auf technische Schwierigkeiten stoßen. Unsere Teleskope sind nicht scharf genug, ihre fernsten Regionen zu erreichen. Unsere Mikroskope reichen nicht aus, um ihre innersten Bestandteile bloßzulegen. Es kann uns auch die Schranke zum Bewußtsein kommen, die in der Unendlichkeit der raumzeitlichen Welt als solcher begründet ist, die es uns unmöglich macht, mit der Durchforschung derselben jemals zum Abschluß zu kommen. Aber eine Begrenztheit, die weder mit jenen technischen Schwierigkeiten noch mit dem Unendlichkeitscharakter als solchem zusammenhängt, die vielmehr auch dann noch genau ebenso wie jetzt vorhanden wäre, wenn wir mit unendlich scharfen Teleskopen und Mikroskopen ausgerüstet wären und alles durchleuchten könnten, eine solche Grenze unserer Bewußtseinswelt könnte uns niemals zum Bewußtsein kommen, solange wir auf unsere Bewußtseinswelt beschränkt wären. Wenn wir dieser Grenze inne werden, muß noch etwas mehr in unser Bewußtsein getreten sein, als der Inhalt der raumzeitlichen Unendlichkeit, in die wir eingeschlossen sind. Es muß neben dem Oder-Verhältnis, das die Bewußtseinswelten scheidet, das Und-Verhältnis fühlbar geworden sein, das sie verbindet. Nur so kann der rätselhafte Eindruck entstehen, die ganze raumzeitliche Unendlichkeit, die vor uns ausgebreitet ist, zeige uns doch immer nur Eine Seite der Sache, die wir erkennen wollen. Diese habe noch eine andere Seite, ja vielleicht noch unendlich viele andere Seiten.

Weiter als bis zu diesem irrationalen Bewußtsein einer Grenze unserer Bewußtseinswelt können wir auf theoretischem Wege allerdings nicht gelangen. Über diese Grenze können wir nicht hinausschauen. Ein Erlebnis, das über diese Grenze hinausginge, ist auf dem Wege des reinen Erkennens nicht erreichbar. Aber die Grenze unseres Erkennens ist nicht die Grenze unseres Erlebens. Es gibt ein Erleben, das über die Grenze der Erkenntnis hinausführt, das ist das Willenserlebnis. Worauf dieses Erlebnis beruht, kann hier noch nicht nach allen Seiten hin erörtert werden. Wir können hier nur eine Andeutung darüber machen, die erst in einem späteren Zusammenhang vollauf verständlich wird. Um uns die Eigenart des Willenserlebnisses im Unterschied vom bloßen Erkennen deutlich zu machen, müssen wir darauf achten, daß die Erfahrungswelt, die sich in unserem Bewußtsein spiegelt, nicht in starrer Ruhe verharrt, sondern in fortwährender Veränderung begriffen ist. Sie ist ein Strom des Geschehens, der in ruheloser Bewegung vorwärts drängt. Nun sahen wir ja im Bisherigen, daß unsere Bewußtseinswelt perspektivisch zentralisiert ist, d. h. daß sie immer von einem perspektivischen Mittelpunkt aus erlebt wird. Übertragen wir dieses Gesetz der Zentralisation auf die in ruheloser Veränderung begriffene Erfahrungswelt, so ergibt sich: Auch dieser breite Strom des Geschehens kann nur von einem perspektivischen Zentrum aus erlebt werden. Dieses Zentrum kann aber nicht

eine Ruhestellung sein, es muß vielmehr selbst ein Geschehen sein, eine Veränderung, ein Element des Ereignisstroms, das die perspektivische Mitte desselben bildet. Dieses Ereignis ist die Stelle, an der ich in einem bestimmten Augenblick das Gesamtgeschehen unmittelbar erlebe. Hier sehe ich dieses Geschehen perspektivisch von innen. Hier geht der elektrische Strom durch mich selbst hindurch. An allen andern Stellen sehe ich das Geschehen nur von außen, erlebe es also nur unmittelbar. Dieses zentrale Ereignis nenne ich meine Handlung im Unterschied von allen andern Ereignissen, von denen ich nur sage: Sie geschehen, sie spielen sich um mich herum ab. Die Stellung, die ich diesem perspektivischen Zentrum des Geschehens gegenüber einnehme, bezeichne ich mit dem Wort Wille. Ich erlebe dieses Ereignis als selbstgewollt im Unterschied von allen andern Geschehnissen, die sich „ohne mein Zutun", „ohne meinen Willen" abspielen. Diese Aussage ist noch ganz unabhängig von der Entscheidung der Frage, ob die selbstgewollte Handlung frei ist oder ob sie in den Kausalzusammenhang hineingehört. Die gewollten Handlungen unterscheiden sich zunächst nur dadurch von den übrigen Ereignissen, daß wir ihnen gegenüber diese besondere perspektivische Einstellung haben, daß wir sie von innen erleben und nicht von außen sehen.

Sobald nun dieses Willenserlebnis zur Erkenntnis hinzutritt, kommt in unsere Auseinandersetzung mit andern Bewußtseinswelten ein neues Element hinein, daß in der bloßen Erkenntnis noch nicht enthalten war. Solange ich mich nur erkennend verhalte, kann ich nur bis zur Erkenntnis der Grenze meines Bewußtseins gelangen und mir außerdem durch Schlüsse aus den Äußerungen des andern die Innenwelt desselben nach Analogie meiner eigenen vorstellen. Ich verkehre dabei nicht mit dem andern selbst, sondern nur mit einem Phantasiebild von ihm, das ich mir aus dem Material meiner eigenen Erlebniswelt zurechtgemacht habe. Anders wird die Sache, wenn ich mich nicht bloß erkennend, sondern wollend zur Bewußtseinswelt des andern verhalte. Dann ist der Körper des andern nicht mehr bloß, wie es bei der erkennenden Haltung der Fall war, der Telephonapparat, durch den ich Nachrichten aus der Innenwelt des andern empfange und an diese abgebe, sondern das Werkzeug, durch das der andere wollend und handelnd in meine Bewußtseinswelt eingreift. Damit stoßen aber zwei Welten aufeinander, die an verschiedenen Willenszentren orientiert sind. Das Entweder—Oder, das die beiden Bewußtseinswelten scheidet, wird nun erst in seiner ganzen Tiefe erlebt, wenn es zu einem Entweder—Oder wird zwischen zwei entgegengesetzten Welten des Willens, die um ein und dasselbe Gebiet miteinander ringen. Ich mag dem andern noch so nahe stehen und noch so weithin mit ihm übereinstimmen, er will doch nie ganz dasselbe wie ich. Wir verstehen uns nie ganz. Jeder nähere Verkehr führt darum zu einer fortwährenden Auseinandersetzung, zu einem mühevollen Ringen mit dem, was mir im Verhalten des andern unbegreiflich bleibt. In diesem Ringen, in diesem oft qualvollen und erbitterten Nahkampf spüre ich das Dasein des andern und das Verhältnis, in dem ich zu ihm stehe, tiefer und unmittelbarer, als dies auf dem Wege der theoretischen Erkenntnis möglich war. Ich spüre die unheimliche Nähe einer fremden in sich geschlossenen Bewußtseinswelt,

die unbegreiflicherweise anders orientiert ist, als die meinige, die kühl über das hinweggeht, was mich im Innersten erregt, und leidenschaftlich aufschäumt, wo ich gleichgültig bleibe. Dieses Dasein von Welten entgegengesetzten Wollens, die einander nicht verstehen können, zwischen denen jede theoretische Verständigung ausgeschlossen ist, ist die tiefste Dissonanz des Daseins. Diese Welten sind durch ein hartes Entweder—Oder geschieden. Wenn sie zusammenstoßen, kann nur entweder die eine oder die andere siegen. Eine kann sich nur auf Kosten der andern durchsetzen. Das Dasein der einen bedeutet die Vernichtung der andern. Die Dissonanz würde aber nicht entstehen, wenn nur dieses Oder-Verhältnis zwischen ihnen bestände. Denn dann würden sie auf zwei absolut geschiedene Sphären verteilt sein. Jede würde jenseits des Horizonts der andern liegen. Sie könnten einander also nicht ins Gehege kommen. Die Dissonanz entsteht somit nur darum, weil das Oder-Verhältnis nicht die einzige Beziehung ist, die zwischen ihnen besteht, weil sie zugleich durch ein Und-Verhältnis miteinander verbunden sind, indem beide in einer und derselben Bewußtseinswelt zusammenstoßen. Jede Bewußtseinswelt hat in der andern eine Vertretung, nämlich den Körper, das Organ, durch das sie sich geltend macht. Dadurch wird eine Disharmonie in die Welt des andern hineingetragen. Beide Welten müssen auf einem Boden miteinander kämpfen.

Im Erlebnis dieses Kampfes, dieses unbegreiflichen Widerstandes, den wir innerhalb unserer eigenen Bewußtseinswelt begegnen, erfahren wir also unmittelbar das Oder-Verhältnis, das die Bewußtseinswelten trennt, und das Und-Verhältnis, das sie auf einem Kampfplatz vereinigt. Wir erleben beide Verhältnisse in ihrer irrationalen Verbindung. Der tragische Konflikt zwischen konkurrierenden Elementen, der, wie wir früher sahen, schon der elementaren Grundform des Erlebens, nämlich dem zeitlichen Nacheinander sein Gepräge gibt (s. S. 71), wird erst hier, im Aufeinanderstoßen entgegengesetzter Willen, in seiner ganzen Schwere erlebt. Die Berührung mit dem andern im Ringkampf ist aber nur ein Willenserlebnis. Sie ist nicht eine Erkenntnis, die über die Grenze beider Welten hinüberschaut. Für die Erkenntnis bleibt der Bewußtseinshorizont begrenzt. Unser Erkennen kommt nur bis zum irrationalen Bewußtsein der Grenze, in die wir eingeschlossen sind.

15. Der bewußtseinstranszendente Gegenstand.

Aus der Beschränktheit unseres Bewußtseinshorizonts, die uns in diesem unerklärlichen Grenzgefühl zum Bewußtsein kommt, ergibt sich nun aber noch eine letzte und wichtigste Konsequenz. Im Bewußtsein der Begrenzung drängt sich mir, wie wir gesehen haben, der Eindruck auf: Mein Bewußtsein stellt nur ein einseitiges Bild der Welt dar; es gibt noch andere Bilder, die meinem Weltbild korrespondieren, aber von andern Seiten aufgenommen sind; und es gibt eine höhere Anschauungsform, in der alle diese Bilder zu einer Einheit zusammengeschaut werden, ähnlich wie in meinem Bewußtsein Teile einer Zeitstrecke, Richtungen innerhalb einer Fläche, Aspekte eines Körpers zu einer Einheit zusammengefaßt sind. Damit ist aber eine Unterscheidung

aufgetreten, die von der größten Bedeutung ist, nämlich die Unterscheidung zwischen meiner begrenzten Bewußtseinswelt, in der die Welt nur von einer Seite gesehen wird, und jener höheren Zusammenschau, in der sie von vielen Seiten gesehen wird. Damit tritt also zweierlei auseinander, das Weltbild meines Bewußtseins und die Welt, wie sie aussehen würde, wenn ich sie von vielen, ja zuletzt von allen Seiten sehen, also völlig durchschauen könnte. Diese allseitig durchschaute Welt ist der Gegenstand und das letzte Ziel aller Erkenntnis. Dieser Gegenstand ist aber für mein begrenztes Bewußtsein, solange nicht die Schranke fällt, absolut unerreichbar. Damit ist eine neue Differenziierung eingetreten, die innerhalb der geschlossenen Raumzeitlichkeit noch gar nicht entstehen konnte, die Scheidung zwischen dem Bewußtsein und dem für dieses Bewußtsein absolut jenseitigen also bewußtseinstranszendenten Gegenstand. Bei der reinen Zeitstrecke, also etwa einer Aufeinanderfolge von Tönen, fielen, wie wir sahen, Erlebnis und Erlebnisgegenstand noch vollständig in eins zusammen. Die Klänge existierten nur im Gehörtwerden. Das war die einfache Urform des Erlebens. Mit dem Auftreten der Raumfläche trat die erste Differenziierung ein. Der sehende Punkt schied sich vom Gesehenen. Das Bild trat dem Auge als Gegenstand gegenüber. Aber dieser Gegenstand befand sich, solange nur die Eine solipsistische Raumwelt vorausgesetzt war, vollständig innerhalb des erlebten Raums. Denn im erlebten Raum kann es zwar Gegenstände geben, die, wie z. B. die Rückseite des Mondes, noch nicht wirkliche Erlebnisse, sondern nur Erlebnismöglichkeiten sind und dies auch, aus technischen Gründen, bis auf weiteres bleiben. Aber es gibt nichts im erlebten Raum, was an sich, der Natur der Sache nach, undurchsichtig bleiben müßte. Alles, was dieser Raum enthält, läßt sich, wenigstens der Möglichkeit nach, bis auf den Grund durchschauen. Der Gedanke, daß es etwas gibt, das meinem Bewußtsein ein für allemal verschlossen bleibt, also die Idee des bewußtseinstranszendenten Gegenstandes tritt erst auf der dritten Entwicklungsstufe des Bewußtseins auf, nämlich dann, wenn andere Bewußtseinswelten in Sicht kommen, deren Verhältnis zu uns jenseits unseres Gesichtskreises liegt. Durch die Idee der Bewußtseinstranszendenz, die auf dieser dritten Stufe hervortritt, erhalten alle Gegenstände des Bewußtseins eine geheimnisvolle Tiefe und Undurchdringlichkeit. Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine sind nicht bloß das, als was sie uns erscheinen, auch nicht bloß das, was wir von ihnen sehen würden, wenn wir sie mit unendlich scharfen Mikroskopen bis auf den Grund durchschauen könnten. Sie haben noch eine andere Seite, ja noch unendlich viele andere Seiten. Sie kehren uns nur Eine Seite ihres Wesens zu. Nur ein übergreifendes Bewußtsein könnte sie vollständig durchschauen.

Wenn der Begriff des bewußtseinstranszendenten Gegenstandes so entstanden ist, wie es hier beschrieben wurde, dann ist die Bewußtseinstranszendenz, von der hier die Rede ist, allerdings nicht im absoluten Sinne gemeint. Es handelt sich nicht um einen Gegenstand, der jenseits jedes Bewußtseins überhaupt läge. Der Gegenstand ist nur im relativen Sinne bewußtseinsjenseitig, nämlich relativ zu meinem Bewußtsein. Denn wir können uns zwar keine Vorstellung von der höheren Anschauungsform machen, in

der die Bewußtseinswelten zusammengefaßt sind. Das Dasein dieser Anschauungsform kommt uns ja nur in jenem irrationalen Grenzgefühl zum Bewußtsein. Trotzdem drängt sich uns der Analogieschluß auf: Auch diese höhere Anschauungsform muß, da sie auf demselben Grundverhältnis aufgebaut ist, wie Raum und Zeit, auch sonst ihrem ganzen Wesen nach mit der raumzeitlichen Anschauungsform verwandt sein. Sie muß eine höhere Entwicklungsstufe derselben Grundform sein, die wir in Raum und Zeit in elementarer Gestalt kennen gelernt haben. Nun ist aber, wie wir gesehen haben, die wirkliche Zeit immer erlebte Zeit, der wirkliche Raum immer erlebter Raum. Die Zeit und der Raum, wie sie abgesehen vom Erlebnis an sich sind, sind Abstraktionen, die nur dadurch zustandekommen, daß wir von etwas absehen, das wir in Wirklichkeit niemals ausschalten können. Dasselbe müssen wir nun, wenn dieser ganze Analogieschluß richtig ist, auch von der höheren Mannigfaltigkeit sagen, in der die Bewußtseinswelten zusammengeschaut werden. Es muß eine erlebte Mannigfaltigkeit sein, also eine höhere Entwicklungsstufe dessen, was wir innerhalb des uns bekannten Gebietes Bewußtsein nennen. Wir werden also auf den Gedanken geführt, daß es umfassendere Bewußtseinswelten gibt, in die unsere begrenzten Bewußtseinskreise als Teile aufgenommen sind. Einen gewissen Anhaltspunkt für das Verständnis dieses höheren, über eine Vielheit von Ich-Räumen übergreifenden Bewußtseins gibt uns eine Übergangsform, die wir vielleicht als Vorstufe dieses höheren Bewußtseins bezeichnen können und die doch noch ganz innerhalb unseres Erlebnisumkreises liegt, nämlich das Verhältnis zwischen dem Raumbild des wachen Bewußtseins und dem Raumbild des Traums. Jeder kennt das sonderbare, etwas unangenehme Gefühl, das wir haben, wenn wir aus einem Traum, in dem wir vielleicht auf Bergen standen oder zwischen den Tempeln und Palästen einer wunderbaren Stadt umhergingen, plötzlich erwachen und wieder die nüchternen Wände unseres Schlafzimmers vor uns sehen. Bei diesem plötzlichen Szenenwechsel erleben wir einen Übergang zwischen zwei Räumen, die in keinem räumlichen Verhältnis zueinander stehen, also zwischen zwei in sich geschlossenen Bewußtseinswelten. Trotzdem ist der Bewußtseinszusammenhang zwischen beiden noch nicht abgebrochen. Wir können beide beim Übergang zusammenschauen. Das kommt daher, weil zwar die räumliche Beziehung zwischen ihnen aufgehoben ist, aber nicht das zeitliche Verhältnis. Das wache Bewußtsein folgt auf den Traum. Wachen und Traum werden als zwei nacheinander eintretende Ereignisse in Eine Zeitreihe eingeordnet. Denken wir uns auch dieses Zeitverhältnis aufgehoben und den Bewußtseinszusammenhang vollends ganz abgebrochen, wie das z. B. bei den Träumen des sogenannten Hochschlafs der Fall ist, von denen wir nur durch die Worte Kunde haben, die wir nach Aussage anderer im Schlaf gesprochen haben, so haben wir wieder das Verhältnis geschiedener Bewußtseinswelten, das wir nicht mehr unmittelbar erleben können. Aber wir müssen es uns wohl als eine höhere Analogie zu dem Übergangsverhältnis denken, das zwischen dem Raumbild des Wachens und des Traums besteht.

Es hat keinen Zweck, wenn wir unsere Phantasie anstrengen, um uns eine Vorstellung von diesem übergreifenden Bewußtsein zu machen, das

einen Gegensatz zwischen Welten überbrückt, zwischen denen nicht nur der räumliche, sondern auch der zeitliche Zusammenhang abgebrochen ist. Denn wir sind mit unserer Anschauung, wie Kant immer wieder hervorhebt, auf Raum und Zeit beschränkt. Wo das Zeitverhältnis aufgehoben ist, kann unser Anschauungsvermögen nicht mehr weiter vordringen. Was wir über die höhere Anschauungsform sagen, die über unser Vorstellen hinausgeht, muß sich auf das beschränken, was dieser höheren Anschauungsform mit den übrigen Anschauungsformen, die uns bekannt sind, gemeinsam ist. Das Gemeinsame aller Anschauungsformen ist aber immer nur jene Verbindung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis. Diese ist das Grundthema, das auch in jener höheren Anschauungsform nur in neuer Variation wiederkehrt. Wir dürfen in unsern Aussagen über diese höhere Form nicht über das hinausgehen, was mit jenem irrationalen Grundverhältnis notwendig gegeben ist. Was aber in diesem Verhältnis enthalten ist, das gilt auch für die höchste Anschauungsform. Dies führt uns aber noch zu einer letzten Konsequenz. Der Widerstreit, den das irrationale Grundverhältnis in sich trägt, ist ja, wie wir früher sahen, der tiefste Grund des Mangels, der aller Erkenntnis anhaftet, die sich in raumzeitlicher Form bewegt. Alle Durchforschung von Raum und Zeit ist ein Gang auf einem unendlichen Weg, bei dem wir nirgends ein erreichbares Ziel vor uns sehen, eine Fahrt auf unendlichen Geleisen, bei der wir nie zu einer Kopfstation kommen. Dieser Charakter der unabschließbaren Unendlichkeit ist, wie sich früher gezeigt hat (S. 77), nur ein anderer Ausdruck für die widerspruchsvolle Vereinigung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis, die der Raumzeitlichkeit ihr Gepräge gibt. Jedes kleinste Element der Zeitstrecke und Raumlinie, das abgegrenzt wird, muß ja, um zeitlich und räumlich zu sein, immer wieder das Oder-Verhältnis in sich tragen, das durch ein Und-Verhältnis zusammengehalten wird. Die Teilung muß also ruhelos ins Unendliche weitergehen. Und jeder größte Umkreis, der umfaßt wird, muß zu seiner Umgebung ebenfalls in einem Oder-Verhältnis stehen, das wieder zu keinem Abschluß führen kann, weil ein Und-Verhältnis da ist, das die abgegrenzten Gebiete zu einer höheren und umfassenderen Einheit zusammenschließt. Jede Abgrenzung führt somit immer wieder über sich selbst hinaus. Es ist also nicht nur in den technischen Hindernissen, in der Unvollkommenheit unserer Mikroskope und Teleskope, sondern im Wesen der Raumzeitlichkeit begründet, daß wir niemals das Ganze des Raums und der Zeit umfassen und durchdringen können. Da diese Schranke der raumzeitlichen Anschauungsform im irrationalen Grundverhältnis begründet ist, so muß sie auch von der höheren Anschauungsform gelten, in der eine Vielheit von Bewußtseinswelten zusammengeschaut wird. Auch diese stellt eine unendliche Reihe dar, die nie abgeschlossen werden kann. Damit werden wir aber auf eine Schranke unseres Erkenntnisvermögens geführt, über die wir auch innerhalb der höheren Anschauungsform niemals hinauskommen würden. Wenn die Reihe der Bewußtseinswelten abgeschlossen werden könnte, wenn also alle Bilder zugleich gegeben wären, in denen sich die Welt in allen überhaupt möglichen Bewußtseinswelten darstellt, dann könnte die Welt von allen Seiten gesehen werden, die sie hat, sie könnte also völlig durchschaut und bis auf

den letzten Grund durchleuchtet werden. Es wäre nichts mehr da, was der Erkenntnis entzogen wäre. Die Erkenntnis hätte ihren Gegenstand vollständig in sich aufgenommen. Das ist aber nicht möglich, da die Bewußtseinswelten eine unendliche Reihe bilden, die nie abgeschlossen werden kann. Denn nun bleibt das Ziel, den Gegenstand allseitig zu erfassen und bis auf den letzten Rest zu durchdringen, also das Ganze zu durchschauen, ein für immer unerreichbares Ideal. Auch das Dasein einer höheren Anschauungsform führt uns also nicht über die peinliche atsache hinaus, die das menschliche Denken von jeher darin ausgedrückt hat, daß es zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit, zwischen Erkennen und Sein unterschied. In dieser letzten und bedeutungsvollsten Unterscheidung, die in allen Lebensanschauungen wiederkehrt, kommt das dunkle Gefühl zum Ausdruck, daß das Seiende, nach dem unser Erkennen greift, immer noch etwas mehr ist, als das, was unser Erkennen davon zu erfassen vermag, daß es der Frucht gleicht, die sich dem Griff des Tantalus immer in dem Augenblick entzieht, da er sie erhascht zu haben glaubt. Diese Unterscheidung des Seins vom Erkennen, das darauf gerichtet ist, behält auch innerhalb der Anschauung, die wir hier vertreten, ihr volles Recht. Nur erhält sie einen etwas andern Sinn, als im vorkritischen Denken. Dort war die Meinung, das Seiende, auf das die Erkenntnis gerichtet ist, sei wesensverschieden vom erkennenden Bewußtsein, das Sein habe eine ganz andere Beschaffenheit als das Empfinden, Vorstellen und Denken, das Sein sei „Materie“, das Bewußtsein dagegen „Geist“. Diese Qualitätsunterscheidung zwischen Geist und Körper, aus der der ganze Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus entstand, hat schon durch die kritische Behandlung der Anschauungsformen bei Kant seinen Sinn verloren. Denn die Materie ist ja ein räumliches Gebilde, nämlich ein räumlich geordneter Komplex von Gesichts- und Tastempfindungen. Der Raum aber ist eine Anschauungsform unseres Bewußtseins. Also ist die Materie nicht etwas, was sich vom Bewußtsein unterscheidet, sondern vielmehr gerade die Form, in der sich die Wirklichkeit in einer raumzeitlichen Bewußtseinswelt darstellt. Sobald sich auf diese Weise die Materie in Geist aufgelöst hat, ist das Seiende, auf das die Erkenntnis gerichtet ist, nicht mehr wesensverschieden vom erkennenden Bewußtsein. Der Gegenstand, den das Bewußtsein in ruhelosem Streben sucht, fällt in dasselbe Gebiet, dem das Bewußtsein angehört. Der Gegenstand der Erkenntnis verhält sich zum Bewußtsein wie das Ganze zu einem Teil, der sich zum Ganzen auszuweiten sucht, wie ein Weltreich zu einem seiner Vasallenstaaten, dessen König den Versuch macht, seine Herrschaft über das Ganze auszudehnen. Daß dieser Versuch nie gelingen kann, daß der Gegenstand immer noch etwas mehr ist als alles, was jemals im Bewußtsein von ihm erfaßt werden kann, das hat seinen Grund nicht in der Wesensverschiedenheit zwischen Bewußtsein und Sein, sondern nur darin, daß die Bilder, in denen sich der Gegenstand in den verschiedenen Bewußtseinswelten darstellt, eine unendliche Reihe bilden, die nie abgeschlossen werden kann. Das Seiende, die Wirklichkeit wäre, wenn wir sie erfassen könnten, der Inbegriff aller Bilder, in denen sie sich in allen Bewußtseinswelten wiederspiegelt, der Inbegriff aller Aspekte, die sie von allen Seiten gesehen darbietet, zu

einer Einheit zusammengeschaut. In der Allheit dieser Aspekte würde sich das Wesen der Wirklichkeit erschöpfen. In ihr wäre der letzte Rest von Bewußtseinsjenseitigkeit vom Bewußtsein aufgesogen. Dieses allseitige Totalbild bleibt aber unerreichbar, solange wir uns noch im Bann der Anschauungsformen befinden, die auf dem irrationalen Grundverhältnis aufgebaut sind. Denn auch in der höchsten dieser Anschauungsformen kann die Reihe der Aspekte nie abgeschlossen werden. Alle Dinge, die wir sehen, behalten darum, wie weit wir auch in ihrer Durchforschung gekommen sein mögen, eine unendliche Tiefe und Unergründlichkeit, sie tragen ein ungelöstes Geheimnis in sich, nicht nur weil sie sich in andern Bewußtseinswelten völlig anders spiegeln, als in der unsern, sondern, weil auch ein übergreifendes Bewußtsein nie zu einer allseitigen Zusammenschau alles dessen gelangen könnte, was sie in sich schließen.

16. Schlußergebnis.

Mit diesen Bemerkungen über das Verhältnis von Bewußtsein und Wirklichkeit ist unsere Untersuchung über die Grundformen der Erfahrungswelt, in die uns die Frage nach der Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit hineingeführt hatte, zum Abschluß gekommen. Wir können nunmehr das Ergebnis zusammenfassen. Es hat sich herausgestellt: die Vorstellung, daß es eine Vielheit von erkennenden Subjekten gibt, die gegeneinander exklusiv sind und der Wirklichkeit als ihrem gemeinsamen Objekt gegenüberstehen, ist nicht, wie man bisher fast allgemein annahm, eine letzte Voraussetzung, von der jede erkenntnistheoretische Fragestellung ausgehen muß. Diese Vorstellung ist vielmehr eine dritte Anschauungsform neben Zeit und Raum. Denn sie zeigt genau dieselbe morphologische Struktur, wie diese. Sie ist nur eine neue Variation über dasselbe Thema. Zeit, Raum und Ich-Ding-Schema lassen sich auf ein einheitliches Grundgesetz zurückführen, das in diesen Anschauungsformen sich in immer höherer Differenziierung und reicherer Entfaltung darstellt. Es ist immer dieselbe Grundbeziehung, in der die Elemente der Zeit, des Raums und der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten zueinander stehen.

Alle Fragen der Erkenntnistheorie lassen sich also auf eine einzige und letzte Frage zurückführen: Ist die Grundbeziehung, auf der alle drei Anschauungsformen aufgebaut sind, das Grundverhältnis der Wirklichkeit? Ist jene Beziehung die einzige Form, in der der Weltinhalt gegeben ist? Oder ist dieser Inhalt noch in einer anderen Form gegeben? Gibt es noch eine andere Beziehung zwischen den Elementen des Weltinhalts? Wenn die irrationale Grundbeziehung, die in den Anschauungsformen enthalten ist, das Grundverhältnis der Wirklichkeit ist, die einzige Form, in der der Weltinhalt gegeben ist, dann ist jede Glaubensgewißheit, d. h. jede Gewißheit um etwas, was immer und überall und für alle gilt, von vornherein ausgeschlossen. Wir brauchen uns dann gar nicht erst in eine Untersuchung über den Wert irgend eines Glaubensinhalts oder über die Vertrauenswürdigkeit der Personen einzulassen, die sie vertreten. Die Gewißheit, die der Glaube beansprucht, muß Täuschung sein. Denn alles, was in den Anschauungsformen gegeben ist, kann ja immer nur ein begrenzter Ausschnitt aus einer unendlichen Reihe sein.

Von diesem begrenzten Abschnitt aus kann niemals eine Aussage über das unendliche Ganze gemacht werden, die auch nur die geringste Sicherheit bietet. Es kann sich immer nur um subjektive Eindrücke begrenzter Individualitäten handeln.

Anders liegt die Sache, wenn die Grundbeziehung, in der sich die raumzeitliche Anschauung bewegt, nicht die einzige Beziehung ist, in der der Weltinhalt gegeben ist, wenn es noch eine andere Form gibt, in der sich dieser Inhalt darstellt. Dann ist zwar noch nichts über die Wahrheit irgend einer Glaubensaussage ausgemacht. Aber es ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß jener „Zentralblick", jener Durchblick durch das Ganze, der in jeder prophetischen Verkündigung, in jeder Vision, in jedem Gebet, ja schon in jedem sittlichen Imperativ gewagt wird, nicht auf Täuschung beruht, sondern zu Recht besteht.

Wie ist nun nach dem Bisherigen diese Lebensfrage des Glaubens zu beantworten? Es hat sich Folgendes herausgestellt. Die Grundbeziehung, auf der alle drei Anschauungsformen aufgebaut sind, trägt einen Widerstreit in sich. In dieser Grundbeziehung werden nämlich zwei Verhältnisse miteinander verbunden, die logisch unvereinbar sind, ein disjunktiver Gegensatz und eine konjunktive Verschmelzung. Die alte Klage über die Flucht der Zeit, die Wehmut über den bloß relativen Wert auch der höchsten Errungenschaften, das Müdigkeitsgefühl, das angesichts der uferlosen Unendlichkeit über uns kommt, in die wir hineingestellt sind, ist nur ein anderer Ausdruck für die logische Dissonanz, die in der Grundform der ganzen Erscheinungswelt enthalten ist. Das Verlangen nach einem Ausweg aus der Tragik, die im Aufeinanderstoßen gleichberechtigter Erscheinungen in demselben Raume liegt, ist nur eine andere Form der Forderung einer Lösung des Widerstreits, der in der morphologischen Struktur der ganzen Erfahrungswelt enthalten ist.

Jeder, der die Dissonanz der beiden unvereinbaren Verhältnisse, wie wir sie in unserer ganzen bisherigen Untersuchung darzustellen versucht haben, nicht nur logisch durchschaut, sondern auch in irgend einer Form täglich erlebt, steht vor einem einfachen Entweder-Oder: Entweder die Anschauungsformen, die diesen schmerzlichen Widerstreit in sich tragen, sind die einzige Form, in der uns der Weltinhalt gegeben ist. Dann geht ein unheilbarer Riß durch das ganze Dasein. Das Grundgesetz unseres Denkens, der Satz des Widerspruchs, nach welchem Inhalte, die sich ausschließen, unvereinbar sind, zerbricht an der Wirklichkeit, erweist sich also als eine subjektive Täuschung. Oder das Grundgesetz unseres Denkens besteht zu Recht. Der Riß, der durch unser raumzeitliches Erleben geht, ist heilbar. Dann muß es noch eine andere Beziehung zwischen den Elementen des Weltinhalts geben, die nicht mit diesem Widerspruch behaftet ist. Dann sind nicht nur Zeit und Raum sondern auch das exklusive Verhältnis der Bewußtseinsumkreise bloße Formen der Erscheinungswelt. Sie enthalten nicht das letzte Wort über das Wesen der Dinge.

Die Entscheidung dieses Entweder-Oder kann nicht mehr durch reines Denken, also auf theoretischem Wege getroffen werden. Denn wenn wir denken, setzen wir ja die Geltung des Denkgesetzes immer schon voraus. Ohne die Voraussetzung, daß der Widerspruchssatz gilt, daß also das Unvereinbare sich ausschließt, kann überhaupt nicht gedacht werden. Diese Voraussetzung ist das Werkzeug, das wir in die Hand nehmen, sobald wir zu Denken beginnen.

Der Hammer, mit dem der Schmied auf den Amboß schlägt, kann sich aber nicht selbst schmieden. Er muß schon da sein, wenn geschmiedet werden soll. Das Denken kann also seine eigene Voraussetzung nicht selbst beweisen. Wir können darum, wenn wir uns auf das Theoretische beschränken wollen, das Ergebnis, zu dem wir gekommen sind, nur in einem bedingten Satze zusammenfassen und sagen: Wenn das Denkgesetz gilt, wenn also das richtig ist, was wir immer als selbstverständlich voraussetzen, sobald wir rechnen oder Zeugenaussagen prüfen oder Pflanzen sortieren oder Unterscheidungsmerkmale von Tierarten feststellen, dann können die Anschauungsformen nicht die einzige Ordnung sein, in der der Weltinhalt gegeben ist. Dann muß es noch eine andere Form dieses Inhalts geben, und diese Form muß von dem schmerzlichen Widerstreit frei sein, der den Anschauungsformen anhaftet. In ihr muß der Widerstreit aufgehoben sein, der in der Verbindung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis enthalten war. In ihr darf der Weltinhalt nicht in unabschließbare Reihen zerfließen, die in ruheloser Bewegung durchwandert werden müssen. Denn dieses stetige Weiterrücken auf unendlichen Bahnen war ja, wie wir sahen, nur ein Ausdruck des Kampfes zwischen einer alles zerlegenden und einer alles Zerlegte wieder zusammenfassenden Funktion.

Worin soll diese widerspruchslose Ordnung des Weltinhalts bestehen? Läßt sich irgend eine positive Aussage über diese der unseren entgegengesetzte Weltform machen? Da in dieser der Widerstreit zwischen Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis aufgehoben sein soll, so könnte man zunächst auf den Gedanken kommen, diese Aufhebung des Kriegszustandes bestehe darin, daß eines dieser beiden Verhältnisse zugunsten des andern ausscheidet, daß sich also der Weltinhalt entweder in reine Oder-Verhältnisse zerlegt, die nicht mehr verschmolzen werden, oder daß sie in ein allumfassendes Und-Verhältnis zusammenfließt, in dem es überhaupt keine Gegensätze mehr gibt. Allein diese Lösung ist undurchführbar. Denn der Widerstreit, der durch unsere Erfahrungsform hindurchgeht, ist gerade darum so unheilbar tief, weil die beiden Verhältnisse, die darin miteinander ringen, nicht einmal in Gedanken gegeneinander isoliert und voneinander losgelöst werden können. Sie bilden in ihrem Gegensatz eine unzertrennliche Einheit. Das Oder-Verhältnis, etwa zwischen zwei Richtungen innerhalb der Fläche oder zwei Farben des Spektrums, kann gar nicht zum Bewußtsein kommen, wenn es nicht in irgend einem Maße durch ein Und-Verhältnis zusammengehalten wird. Sobald diese Klammer fehlt, die beide Glieder zusammenhält, fällt das zweite Glied des Oder-Verhältnisses jenseits des Bewußtseinshorizonts hinunter, es kommt also überhaupt kein Verhältnis zustande. Ebenso kann aber auch kein Und-Verhältnis entstehen, ohne daß zugleich ein Oder-Verhältnis da ist, das die Elemente, die zusammengefaßt werden sollen, voneinander scheidet. Fehlt diese Unterscheidung, so fließen die Glieder des Verhältnisses in eine unterschiedslose Einheit zusammen. Es kommt also wieder kein Verhältnis zustande. Es ist also unmöglich, durch Scheidung der widerstreitenden Verhältnisse und Ausscheidung des einen zugunsten des andern einen Ausweg aus dem Labyrinth unserer Erfahrungsformen zu finden; damit hat sich aber überhaupt jeder Versuch als vergeblich erwiesen, durch begriffliches Denken zu

irgend einer Vorstellung von einer widerspruchsfreien Ordnung des Weltinhalts zu gelangen. Alle unsere Begriffe sind ohne Anschauung leer. Unsere Anschauung ist aber an die Anschauungsformen gebunden und kann nie aus ihnen heraustreten. Wir können also durch begriffliches Denken zu keinerlei positiven Aussagen über die Ordnung der Dinge gelangen, die hinter dem Schleier der Erscheinungswelt liegt. Wir können nur negative Sätze bilden, die in immer neuen Worten den schmerzlichen Widerstreit der Erscheinungswelt verneinen und von etwas sprechen, was „ganz anders" ist, als die Form der Vergänglichkeit. Wir können paradoxe Aussagen machen, in denen immer zwei Dinge gleichzeitig behauptet werden, die sich im Rahmen unserer Anschauungsformen ausschließen. Wir stehen hier also an der Grenze dessen, was überhaupt noch in Worten ausgedrückt werden kann. Wenn wir an der Grenze des begrifflichen Denkens angelangt sind, so scheint es am besten, wenn wir über das, was außerhalb unserer Erfahrungsform liegt, überhaupt schweigen, statt negative Sätze aneinander zu reihen. Alle Worte, die hier gebraucht werden, wie „Ewigkeit", „das Unvergängliche", „das Unverwesliche", „das Überzeitliche", sind ja, begrifflich betrachtet, nur Negationen, in denen versucht wird, das auszulöschen, was zum Wesen unserer Anschauungsform gehört. Aber nun machen wir mit diesen negativen Worten und Sätzen eine merkwürdige Erfahrung. Sie werden von denen, die sie hören, als positive Aussagen verstanden, und zwar in dem Maß, als die Hörer unter dem Widerstreit leiden, der in den Anschauungsformen enthalten ist, in dem Maß, als sie Zeit und Raum und Ich- und Du-Verhältnis als ein Gefängnis empfinden, das gesprengt werden müßte. Obwohl jene Worte und Sätze, gedanklich angesehen, nur ein Nein enthalten, ein Nein zur Grundform der ganzen Erscheinungsform, werden sie doch als ein Ja erlebt, als ein Ja zu einer Befreiung von dieser Form, einer Befreiung, von der wir uns aber schlechterdings keine Vorstellung machen können. Dieses positive Verständnis, das den negativen Worten der religiösen Propheten entgegenkommt, der Glaube, der ihnen entgegeneilt, erklärt sich nur daraus, daß, wie alles Bisherige gezeigt hat, das tiefste Gesetz unseres Geistes, die Aufhebung des Widerstreits verlangt, den die Form der Vergänglichkeit in sich schließt. Der Glaube an diese Aufhebung ist ein Glaube, ohne zu schauen, ein Glauben, ohne vorstellen zu können, ein Hinausgehen über die Grenze der begrifflichen Erkenntnis. Aber die Grenze dieser Erkenntnis ist nicht die Grenze des Erlebens. Während in negativen Worten davon gesprochen wird und alle Vorstellungsbilder aufhören, kann ein positiver Inhalt geglaubt und im Glauben erlebt werden.

Was folgt nun aus alledem für die Entscheidung der Frage nach der Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit? Es hat sich früher gezeigt: Wenn der Weltinhalt nur in den Anschauungsformen gegeben ist, so kann ich keine Gewißheit um etwas haben, was nicht nur für mich im jetzigen Augenblick, sondern was immer und überall und für alle gilt. Denn innerhalb der Anschauungsformen bin ich als Einzelsubjekt, das in einem bestimmten Augenblick lebt und an einer bestimmten Stelle steht, immer nur ein wandernder Punkt im Unendlichen, ein Einzelelement einer unabschließbaren Reihe, deren Glieder gegeneinander exklusiv sind. Nur über das, was ich in diesem

Augenblick erlebe, kann ich unmittelbare Gewißheit haben. Alles andere kann ich nur mittelbar erschließen. Dieser Schluß ist aber immer aus dem Erfahrungsmaterial eines begrenzten Ausschnitts abgeleitet. Da aber die Erfahrungswelt eine unabschließbare Reihe darstellt, also immer im Fluß bleibt, so kann man nie wissen, ob nicht irgend einmal völlig andere Verhältnisse eintreten, so daß jeder Schluß aus dem bisher Erlebten hinfällig wird. Ich gleiche also als beobachtendes und schließendes Einzelsubjekt einem Licht, das in einer unendlichen Finsternis weiterwandert und dabei einen Lichtkreis um sich verbreitet, der immer nur seine nächste Umgebung erhellt.

Soll es möglich sein, über diesen begrenzten Umkreis der augenblicklichen Erfahrung hinauszukommen und Gewißheit über das Ganze zu bekommen, also etwas zu sagen über das, was unter allen Umständen gilt und durch nichts rückgängig gemacht werden kann, was irgend einmal eintreten könnte, dann muß es noch eine andere Beziehung zwischen mir und allem andern geben, als die Beziehung der Anschauungsform, in der ich als verlorener Punkt im Unendlichen wandere. Es muß einen Durchblick durch das Ganze geben, ein unmittelbares Verhältnis zu dem, was in allen Räumen, Zeiten und Bewußtseinswelten ist, einen „Zentralblick", der das als Totalität, als in sich geschlossene Allheit zusammenschaut, was für den beschränkten Blick der Raumzeitlichkeit in lauter unabschließbare Reihen zerfließt.

Alle höheren Glaubensformen waren von der Überzeugung getragen, daß dieser Durchblick durch das Ganze möglich ist. Sie haben alle eine Gesamtaussage gemacht über einen Inhalt, der allgegenwärtig ist in allem, was war, was ist und was irgendeinmal sein wird. Worin dieses Allgegenwärtige besteht, darüber gingen die Anschauungen auseinander. Es wurde das All-Eine genannt, die Weltseele, die sittliche Weltordnung, das Absolute, der persönliche Gott, Christus. Aber mochte die inhaltliche Bestimmung dieses allgegenwärtigen Inhalts noch so verschieden sein, immer wurde von ihm gesagt: Er ist das Alpha und das Omega. Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Wohin man auch fliehen mag, um ihm zu entgehen, überall ist er, überall läuft man ihm in die Hände (Ps. 139). Wer ihn aber sucht und gefunden hat, den kann nichts von ihm scheiden, weder Hohes noch Tiefes, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges (Röm. 8, 38ff.). Der Inhalt, den der Glaube umfängt, ist also an jeder Stelle der zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit und in jeder Bewußtseinswelt ganz da (ubique totus). Er ist „ein Kreis, dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends ist".

Über die Wahrheit dieser kühnen, Himmel und Erde umspannenden Glaubenssätze können wir in diesem Zusammenhang noch nicht entscheiden. Aber soviel ist deutlich geworden: Wenn die Wirklichkeit widerspruchslos ist, wie es das tiefste Gesetz unseres Geistes verlangt, dann können die Anschauungsformen mit ihrem inneren Widerstreit nicht die einzige Beziehung sein, in der wir zum Weltinhalt stehen, dann kann aber auch vom Standpunkt des Denkens aus nichts gegen die Möglichkeit jener universalen Aussagen eingewandt werden, in denen versucht wird, in einer allumfassenden Zusammenschau, in einem unmittelbaren Durchblick den Sinn des Universums zu deuten.

III. Die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit.

17. Das Erwachen der religiösen Frage.

Wir fassen zunächst das Ergebnis noch einmal zusammen, zu dem wir im Bisherigen gekommen sind. Was ergibt sich aus unserer seitherigen Untersuchung für eine Antwort auf die Frage, ob es religiöse Gewißheit gibt? Es hat sich herausgestellt: Wenn die Wirklichkeit nicht in einen Widerspruch auseinanderbrechen und in eine Dissonanz ausklingen soll, so müssen wir annehmen, daß sie noch eine andere Seite hat, als die ist, die sich in den stetigen raumzeitlichen Reihen und im exklusiven Ich-und-Du-Verhältnis darstellt. Es muß dann möglich sein, daß wir in irgend ein Verhältnis zu dieser anderen Seite der Welt treten. Es muß möglich sein, hinter die letzten Gegensätze des Raums, der Zeit und der Subjektsmannigfaltigkeit zurückzugehen und einen Punkt zu gewinnen, von dem aus ein Zentralblick durch das Ganze getan werden kann.

Mehr können wir nach dem Bisherigen noch nicht sagen. Ob diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist, ob es tatsächlich ein Erlebnis gibt, durch das wir mit der anderen Seite der Welt in Verbindung treten, das uns also vom Dasein dieser andern Seite überführt, oder ob die Aufhebung des Widerspruchs eine bloße Forderung unseres Denkens und ein bloßer Wunsch unseres Herzens bleibt, das ist zunächst noch eine offene Frage. Aber auch wenn diese Frage noch vollständig offen bleibt, so zeigt schon das Bisherige, daß die religiöse Frage bei jedem reifen Menschen in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung erwachen muß. Die religiöse Frage erwacht nämlich in dem Augenblick, da uns der Widerstreit zum Bewußtsein kommt, der nach dem Bisherigen in der Grundform aller Erfahrung enthalten ist, da wir also anfangen, unter diesem Widerspruch zu leiden und nach seiner Aufhebung zu verlangen. Solange wir vom Leben berauscht sind, d. h. ganz ausgefüllt von der Lust und Not des Augenblicks, kommt uns der Widerstreit noch nicht zum Bewußtsein. Erst wenn wir erwachen, fühlen wir die Wunde. Alle Menschen, die erwacht sind und den Widerstreit des Daseins fühlen, gehören zusammen, wenn auch die einen durch den Widerstreit zur Resignation, die andern zum Glauben geführt werden. Sie gehören zusammen wie Kranke, die an derselben Krankheit leiden und darum in einem Lazarett vereinigt sind, wenn auch die einen dem Tod, die andern der Heilung entgegengehen. Die Krankheit, an der alle leiden, die den Widerspruch fühlen, der in der Grundform aller Erfahrung enthalten ist, kann nun aber sehr verschiedene Formen annehmen. Denn der Widerstreit zwischen Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis tritt uns ja, wie wir im Bisherigen

gesehen haben, in sehr mannigfaltiger Form entgegen. Darum gibt es auch sehr verschiedene Formen der religiösen Sehnsucht. Wir wollen hier nur die wichtigsten nennen. Wir können dabei ausgehen von der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Erkennen, Fühlen und Wollen und jedesmal zeigen, wie auf diesen verschiedenen Gebieten das Bewußtsein erwacht, daß ein letzter, ungelöster Widerstreit vorhanden ist, und wie aus diesem Bewußtsein die religiöse Frage entsteht.

Wir beginnen mit dem Erkenntnisstreben. Der ursprüngliche Zustand besteht darin, daß wir vom Erkenntnisakt des Augenblicks berauscht sind. Mag es eine geometrische Aufgabe sein, deren Lösung nach vielen vergeblichen Anstrengungen wie eine Erleuchtung über uns kommt oder ein chemisches Experiment, das etwas enthüllt, was uns lange verborgen geblieben war, oder ein technisches oder wirtschaftliches Problem; immer ist es die Aufgabe des Augenblicks mit ihrer Spannung und Freude, was unser ganzes Bewußtsein ausfüllt. Das Erwachen beginnt, wenn uns die Frage, die in diesem Augenblick für uns aktuell und praktisch ist, und die Lösung dieser Frage nicht mehr vollständig auszufüllen vermag. Wir treten zurück, wie man bei einem Bau, dessen einzelne Ornamente man bewundert hat, einige Schritte zurücktritt, um das Ganze auf sich wirken zu lassen. Wir möchten dem *ganzen* Naturgeheimnis, dem *letzten* Weltgeheimnis auf den Grund kommen, das hinter allen diesen Einzelheiten steht. Sobald diese Frage nach dem innersten Wesen des Weltganzen erwacht ist, stellt sich zunächst der Gedanke ein: Wenn die Wissenschaft noch einige Jahrzehnte oder Jahrhunderte in der bisherigen Richtung weiter geforscht, beobachtet, berechnet und experimentiert hat, dann werden wir vollends am Ziel sein. Dann wird die Hülle fallen, die das verschleierte Bild der Wahrheit unseren Blicken entzieht. Wenn dieser Augenblick der letzten Enthüllung auch noch in weiter Ferne liegen mag und vieles noch auf lange hinaus dunkel bleibt, so kommen wir doch mit jeder neuen Entdeckung diesem Augenblick um einen kleinen Schritt näher. Dieser Augenblick steht uns als Ziel vor Augen, dem wir uns in zunehmendem Maße nähern. Solange uns dieser Gedanke beruhigt, ist uns der Widerstreit noch nicht zum Bewußtsein gekommen, der auf der Grundform unseres Erkenntnisstrebens lastet. Der Wendepunkt tritt erst ein, wenn wir die traurige Entdeckung machen: Das Erkenntnisziel, das uns vor Augen schwebt und dem wir uns langsam zu nähern glauben, ist eine Illusion. Denn wie weit wir auch die Kette der Ursachen und Wirkungen zurückverfolgen, wir gelangen nie zur ersten Ursache. Denn die Kausalkette stellt, da sie mit der Zeitreihe zusammenfällt, eine Unendlichkeit dar, die nie abgeschlossen werden kann. Ein Abschluß, eine Begrenzung der Reihe kann ja innerhalb unserer Erfahrungsform immer nur dadurch zustande kommen, daß eine Strecke durch ein Oder-Verhältnis gegenüber ihrer Umgebung abgegrenzt wird. Die abgegrenzten Gebiete müssen aber immer wieder durch ein Und-Verhältnis wieder zusammengefaßt werden. So entsteht aus dem Widerstreit beider Verhältnisse die ruhelose Bewegung des unendlichen Fortschritts, die es unmöglich macht, irgend einmal zu einem letzten Abschluß oder zu einem ersten Anfang zu gelangen. Aus demselben Grunde kommen wir aber auch bei der mikroskopischen Zerlegung und teleskopischen Durchleuchtung

der Wirklichkeit niemals dem Ziel auch nur einen Schritt näher, die letzten Bestandteile bloßzulegen und das Ganze mit unseren Blicken zu umspannen. Unser ganzer Erkenntnisprozeß ist also, soweit er sich innerhalb der Erfahrungsform bewegt, eine ins Unendliche fortgehende Horizonterweiterung, die aber von ihrem Ziel, der Enthüllung des Wesens der Dinge, immer gleich weit entfernt bleibt. Erst wenn wir diese niederschlagende Entdeckung gemacht haben, fühlen wir die Ohnmacht unseres Verstandes. Wir stehen unter dem Eindruck, daß das Weltgeheimnis für unsern forschenden Geist nicht nur relativ, sondern absolut unergründlich ist. Wir ahnen dunkel: Die Offenbarung dieses Geheimnisses müßte uns, wenn sie überhaupt möglich wäre, auf einem ganz anderen, viel unmittelbareren Wege zukommen, als dies durch den Fortschritt innerhalb der raumzeitlichen Reihen möglich ist. Wir schauen fragend nach einer Richtung aus, die jenseits der Grundform unserer wissenschaftlichen Forschung liegt. Damit ist die religiöse Frage erwacht.

Aber nur wenige Menschen kommen auf diesem Wege der Erkenntnis zur religiösen Frage. Die meisten werden auf die religiöse Frage dadurch geführt, daß sie glücklich werden möchten und bei diesem Streben nach einer wirklichen Befriedigung auf ein unüberwindliches Hindernis stoßen. Auch beim Streben nach Lust besteht der kindliche Urzustand immer darin, daß wir vom Leben berauscht sind. Die Schmerzen und Freuden des Augenblicks füllen die Seele des Kindes ganz aus. Es denkt nicht an die nächste Stunde. Dieses Leben im Augenblick hört in einem bestimmten Stadium der Entwicklung mit einemmal auf, etwa gleichzeitig mit der Fähigkeit, in einem kindlichen Spiel vollständig aufzugehen und alles andere darüber zu vergessen. Es erwacht die Reflexion, die über den Augenblick hinausschweift. Sie nimmt immer einen wenn auch kleinen Teil der Leidenschaft hinweg, die dem Augenblick gehört hatte. Wir können nicht mehr so ausgelassen jubeln, wie wir das als Kinder konnten. Wir können aber auch nicht mehr so leidenschaftlich weinen über einen Schmerz, der vorübergeht. Damit entsteht das Bedürfnis nach einem Glück, das die flüchtige Stunde überdauert. Wir fühlen wohl, daß wir dieses wolkenlose Glück noch nicht haben, daß uns das Leben nicht wirklich befriedigt. Aber nun verfahren wir wieder genau so, wie beim Erkenntnisstreben. Wir verlegen das Ziel in die Zukunft. Wir erwarten eine bessere Zukunft, da wir wirklich glücklich sein werden. Wenn die Hoffnung immer mehr schwindet, daß wir das Glück auf Erden noch erleben werden, dann erwarten wir entweder, daß die ganze Menschheit durch Kulturfortschritt und soziale Höherentwicklung nach uns glücklicher sein wird, als wir es gewesen sind; oder wir hoffen auf ein besseres Jenseits, das wir uns als geradlinige Fortsetzung des diesseitigen Lebens vorstellen. So lange wir noch in irgend einer dieser Vorstellungen befangen sind, ist die religiöse Frage noch nicht entstanden. Das große Erwachen tritt erst ein, wenn sich uns alle diese Zukunftsbilder als Illusionen auflösen. Wir machen die traurige Entdeckung: Daß wir nie wirklich glücklich werden können, das hat seinen Grund nicht in unserer zufälligen Lebenslage, in gewissen Mißständen, die mit der sozialen Höherentwicklung und dem Fortschritt der technischen Weltbeherrschung immer mehr behoben werden können. Nein, der Schaden liegt viel tiefer. Er ist in der Grundform unseres Daseins begründet, aus der wir

nie heraustreten können, solange wir uns in der raumzeitlichen Erfahrungswelt bewegen. Der Grund, warum wir nie zur vollen Befriedigung gelangen können, ist der Widerstreit, in dem Schopenhauer die Grundgedanken aller großen Pessimisten zusammengefaßt hat. Jedes Glück, nach dem wir dürsten, erscheint uns nur solange als Glück, als wir es noch nicht haben, sondern in schmerzlichem Verlangen darnach streben. Sobald wir es aber erreicht haben und endlich den Becher an die durstigen Lippen setzen, schlägt es schon nach ganz kurzer Zeit in Überdruß und Langeweile um, und wir sehen uns genötigt, nach einem neuen Glück zu suchen, mit dem wir dann wieder dieselbe Erfahrung machen. Das Leben ist also ein ruheloser Pendelschlag, ein stetiges hin und her zwischen Schmerz und Langeweile, zwischen der Not des ungestillten Bedürfnisses und dem Ekel, der eintritt, sobald es gestillt ist. Mit andern Worten: Auch das Lusterlebnis, in dem alle unsere Wünsche zusammengefaßt sind, unterliegt demselben Grundgesetz, das nach allem Bisherigen unsere Erfahrungswelt überhaupt beherrscht. Es kann immer nur in einem Übergang bestehen, in welchem ein Oder-Verhältnis in einem Und-Verhältnis aufgehoben wird. Das Oder-Verhältnis, das den kommenden Zeitmoment vom gegenwärtigen scheidet, wird in dem noch nicht erfüllten Wunsch, dem noch nicht erreichten Ziel in seiner ganzen schmerzlichen Tiefe erlebt. Die Freude leuchtet wie ein elektrischer Funke auf, wenn der Übergang vom noch nicht erfüllten zum erfüllten Wunsche erlebt wird, wenn sich also die Spannung des Oder-Verhältnisses im Und-Verhältnis entlädt. Nur in diesem Übergang, in dieser plötzlichen Entspannung, Entlastung und Befreiung von einer Lebenshemmung liegt das Glück. Sobald der Übergang vollzogen und die Spannung gelöst ist, ist der Reiz verbraucht, die Freude schlägt in Überdruß um, und die Atmosphäre muß wieder aufs neue mit Elektrizität geladen werden, um sich in neuen Blitzschlägen der Freude zu entladen. Sobald wir diesem traurigen Geheimnis einmal auf den Grund gekommen sind, sind wir von der Illusion eines dauernden Glückszustandes, in dem wir endlich am Ziel unserer Wünsche sein werden, mit einem Schlag geheilt. Wir sehen: Es gehört zum Wesen des Glücks, flüchtig zu sein. Denn der Augenblick des Glücks kann ja immer nur ein Übergang sein, ein Funke, der überspringt, wenn zwei entgegengesetzte Erlebnisse zusammentreffen, ein Lichtpunkt zwischen zwei dunklen Perioden des Leids und des ungestillten Lebensdrangs. Wenn wir das einmal eingesehen haben, dann können wir unser Urteil über das ganze Glückstreben innerhalb der Erfahrungswelt nur in den Worten des „Predigers" zusammenfassen: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht der Prediger, o Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel ... Ein Geschlecht geht dahin und ein anderes kommt. Aber die Erde bleibt ewig stehen ... Alle Flüsse gehen ins Meer, aber das Meer wird nicht voll . . . Alle Dinge mühen sich ab, kein Mensch kann es ausreden. Das Auge wird nicht satt zu sehen, das Ohr wird nicht voll vom Hören . . ." (Der Prediger 1, 2ff.). Erst wenn wir dieses tragische Grundgesetz alles Lustbegehrens durchschauen, sind wir aus dem Traum des Lebens erwacht und haben die Lebensreife erlangt, die nach indischer Anschauung der vedische Mensch im hohen Greisenalter erreichte, nachdem er alle Wonnen und Qualen des Lebens durchgekostet hatte. Damit ist die religiöse Frage aufgetaucht. Denn nun können wir nur entweder

den Rückweg in die absolute Vernichtung suchen im Sinne des Chors in Sophokles' Ödipus auf Kolonos: „Niemals Werden hat weit den Vorzug; Geworden, desselben Wegs hingehen, dessen man herkam, ist das Zweite, je eh'r, je besser."[1]. Oder wir müssen auf den Gedanken geführt werden: Wenn Glück möglich sein soll, so müßte es aus einer Richtung kommen, die jenseits unserer ganzen Erfahrungsform liegt. Es müßte in der Erlösung aus dem Widerstreit bestehen, der in dieser Erfahrungsform enthalten ist.

18. Die sittliche Seite der religiösen Frage.

Solange die religiöse Frage nur unter dem Eindruck der Unergründlichkeit des Weltgeheimnisses und der Vergänglichkeit des Erdenglücks erwacht, ist der Zentralpunkt unseres Lebens von ihr noch unberührt geblieben. Die dringlichste Frage unseres Lebens ist nicht die Frage: Was ist Wahrheit?, auch nicht die Frage: Wo ist das Glück?, sondern die Frage: Was soll ich tun? Denn die Frage nach der Wahrheit und nach dem Glück kann man nötigenfalls offen lassen. Man kann leben, ohne eine Antwort auf diese Fragen zu haben. Aber ich kann keinen Schritt auf dem Lebensweg vorwärtsgehen, ohne eine Antwort auf die Frage zu haben: Was soll ich in diesem Augenblick tun? Wie soll ich die nächste Stunde ausfüllen? Das ist die Frage, auf die ich unter allen Umständen eine Antwort haben muß, die eigentliche Zentralfrage unseres Lebens.

Auch bei dieser Frage befinden wir uns zunächst in dem naiven Anfangsstadium, in welchem wir noch vom Leben berauscht sind, so daß die Reflexion noch gar nicht entstehen kann. Wir finden uns alle schon beim Erwachen des Bewußtseins in einer Menge von Tätigkeiten vor, die wir ganz instinktiv ausüben, weil sie sich aus dem Kampf ums Dasein ergeben, in dem wir uns als Lebewesen befinden. Wir suchen unsern Hunger zu stillen, uns vor Kälte zu schützen usw. Auch wenn diese elementaren Lebensfunktionen eine höhere, technisch vollendetere Form annehmen, üben wir sie meistens zunächst ohne weitere Überlegung im Bewußtsein ihrer Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit aus. Wir bebauen den Boden, sorgen für das Fortkommen unserer Familie, verteidigen Heimat und Herd, wenn sie von Feinden angegriffen werden. Wir kämpfen also unwillkürlich den Existenzkampf mit, in den wir nicht nur als Einzelindividuen hineingestellt sind, sondern auch als Glieder einer Familie, als Teile eines Volks, das mit konkurrierenden Völkern um den Besitz der Erdoberfläche kämpft, als Mitglieder der ganzen menschlichen Gattung, die neben dem Konkurrenzkampf, der sie spaltet, immer auch gewisse gemeinsame Interessen hat, weil sie einen gemeinsamen Kampf gegen die Hemmungen führt, die die übrige organische Welt und die anorganische Natur ihrer Höherentwicklung entgegenstellen. Ob wir diesen ganzen vielgestaltigen Existenzkampf in allen seinen individuellen, nationalen und internationalen Formen überhaupt mitkämpfen sollen, und ob wir ihn in derselben Form weiterkämpfen sollen, in der ihn unsere Väter gekämpft haben, diese Frage kommt uns zu-

[1] Nach der Übersetzung von Schöll.

nächst ebensowenig, wie der Biene die Frage kommt, ob sie die Blüten befliegen soll, um Honig für das kommende Geschlecht zu sammeln. Diese Frage erwacht erst in dem Augenblick, da sich hier dieselbe Erscheinung zeigt, die wir auf dem intellektuellen Gebiet und beim Streben nach Lebensglück beobachtet haben. Es macht sich bei der Ausübung der Funktionen der Lebenserhaltung ein leises Unbehagen geltend, das die naive Selbstverständlichkeit stört, mit der wir diese Funktionen bisher ausgeübt haben. Wir können mit einem Mal nicht mehr vollständig aufgehen im Streben nach dem nächsten Ziel des Existenzkampfes, in dem, was die Stunde fordert. Die Reflexion greift über das Handeln des Augenblicks hinaus. Wir wollen ein umfassenderes Ziel sehen. Die Frage nach diesem umfassenderen Ziel nimmt etwas von der Leidenschaft hinweg, mit der wir bisher im Augenblick gelebt haben. Dieses Unbehagen, das über den Augenblick hinausführt und die Frage nach einem höheren Ziel wachruft, kann sehr verschiedene Formen annehmen. Aber immer entsteht es dadurch, daß uns aus irgend einem Anlaß der Widerstreit zum Bewußtsein kommt, der in allen unseren Lebensfunktionen enthalten ist. Dieser Widerstreit liegt in dem tragischen Grundgesetz des Lebens: Leben ist nur dadurch möglich, daß Leben zerstört wird. Jedes lebendige Gebilde, mag es nun ein Einzelwesen oder eine Familie oder ein Volk oder eine ganze Gattung sein, kann sich nur entfalten, indem andere lebendige Gebilde, die mit ihm in Konkurrenz treten, in ihrer Entwicklung gehemmt werden. Denn jedes lebendige Gebilde hat den Drang, sich ins Grenzenlose zu entfalten und fortzupflanzen. Ein Kaninchenpaar würde mit seiner Nachkommenschaft, wenn ihr niemand nach dem Leben trachtete, in kurzem eine ganze Insel bevölkern. Ein Lachspaar könnte, wenn der Fortpflanzungsprozeß nicht aufgehalten würde, ein ganzes Meer füllen. Diesem Drang zu unbegrenzter Entfaltung, der allem Lebendigen eingepflanzt ist, steht nun aber der begrenzte Umfang der Erdoberfläche, der beschränkte Vorrat an Existenzmitteln gegenüber, die zur Verfügung stehen. Die Folge ist der erbitterte Kampf der konkurrierenden Lebensgebilde um diesen Vorrat. Jeder Mitesser verringert die Portion aller andern, hält also schon durch sein bloßes Dasein die Lebensentfaltung der andern auf. An diesem tragischen Gesetz aller Lebensentwicklung ändert die Tatsache nichts, daß wir als Einzelwesen nicht bloß im Konkurrenzverhältnis zu andern Einzelwesen stehen, daß wir einander vielmehr auch helfen und fördern, daß wir auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Denn diese gegenseitige Unterstützung beruht immer nur darauf, daß wir den Existenzkampf nicht bloß als Einzelne führen, sondern auch als Gemeinschaften, als soziologische Gebilde. Die Kriegslage bringt es mit sich, daß wir uns mit Wesen, mit denen wir in anderer Beziehung konkurrieren, gegen einen gemeinsamen Feind verbünden. Wir sind darum alle nicht bloß auf rücksichtslose Selbstbehauptung und gewaltsame Selbstverteidigung angelegt, sondern auch auf Symbiose. Wir haben das Bedürfnis nach kameradschaftlichen Beziehungen zu denen, mit denen uns gemeinsame Interessen verbinden. Aber dieses Bedürfnis nach Symbiose steht nicht im Gegensatz zu den Instinkten des Existenzkampfs, so daß wir ein Friedensreich darauf aufbauen könnten. Es ist vielmehr nur der Ausdruck für die soziologische Form dieses Kampfes. Denn die kameradschaftlichen Gefühle der Symbiose

beruhen immer auf Waffenbrüderschaft, auf einem Schutz- und Trutzbündnis gegen gemeinsame Lebenshemmungen. Die brüderlichen Empfindungen der Alliierten treten sofort zurück, sobald der Kampf nach außen aufhört, der sie zusammenschweißt. Damit treten also auch alle Freundschaftsgefühle zwischen Lebewesen, auch diejenigen, die keinen sexuellen Hintergrund haben, sobald man sie unter dem biologischen Gesichtspunkt betrachtet, unter die Herrschaft des tragischen Grundgesetzes aller Lebensentwicklung, nach welchem sich organische Gebilde immer nur auf Kosten von andern organischen Gebilden entfalten können, die durch sie gehemmt oder zerstört werden. Sobald uns dieses Gesetz aus irgend einem Anlaß zum Bewußtsein gekommen ist und wir den Widerstreit fühlen, der darin enthalten ist, ist die naive Selbstverständlichkeit gestört, mit der wir bisher die Funktionen der Selbsterhaltung ausgeübt haben. Wir fühlen dunkel: Es liegt ein Widerspruch darin, daß zwei Wesen A und B, die gleich viel Recht auf Leben haben, einander gegenseitig hindern, dieses Recht auszuüben, so daß sich nur entweder A auf Kosten von B, oder B auf Kosten von A durchsetzt. Wir empfinden das als Widerspruch, weil wir uns nicht bloß als Einzelwesen fühlen, sondern immer zugleich als Teile des Gesamtlebens, als Glieder der organischen Welt überhaupt. „Wir fühlen mit dem Herzen", sagt Tolstoi[1], „daß das, wodurch wir leben, das, was wir unser Ich nennen, nicht nur in allen Menschen, sondern auch im Hunde, Pferde, in Mäusen, im Huhn, Sperling und in der Biene, sogar in Pflanzen ein und dasselbe ist". Vom Standpunkt des Gesamtlebens aus, von dem alle Einzelorganismen nur Teile sind, erscheint es als ein Selbstwiderspruch, wenn ein Glied des Gesamtlebens das andere tötet. Der Organismus des Gesamtlebens erscheint wie ein Wesen, das sich selbst zerfleischt, das aus tausend Wunden blutet, weil es gegen sich selbst wütet und die Zähne ins eigene Fleisch schlägt. Dieser Widerstreit, der zum Wesen des Lebensprozesses gehört, kann uns aus sehr verschiedenen Anlässen zum Bewußtsein kommen. Das Unbehagen kann dadurch entstehen, daß ich das Leiden irgend eines Tieres sehe, das zum Zweck des Menschen verbraucht wird, etwa den qualvollen Tod eines Fisches, der an der Angel hängt, oder die Peitschenhiebe, die auf den Rücken eines alten Droschkenpferdes niederfallen, das im Frondienst des Menschen seine Kraft verzehrt hat. Der Anlaß kann auch irgend ein Kriegserlebnis sein. Ich mache z. B. die Bekanntschaft eines Mannes, der auf der Gegenseite kämpft, und bekomme den Eindruck: Das ist ein Mensch genau wie ich, Kind einer Mutter, die sich um ihn sorgt und für ihn betet, getragen von dem Bewußtsein, eine heilige Pflicht gegen sein Vaterland zu erfüllen. Wie sinnlos, daß wir einander morden sollen!

Jeder derartige Eindruck lähmt sofort die Kampfkraft. Die Wut wird gedämpft, ohne die dem Kampf die Leidenschaft fehlt. Daher mußte die Heeresleitung immer dagegen einschreiten, wenn an ruhigen Stellen der Front Schützengrabenverbrüderungen zwischen Freund und Feind entstanden. Denn sobald aus irgend einem Anlaß der Widerstreit fühlbar wird, der im Existenzkampf als solchem, im Kampf des Lebens gegen das Leben enthalten ist, ist

[1] L. Tolstoi, Der Lebensweg. (Deutsch von A. Heß), Leipzig, Schulze & Co., 1912. S. 51.

eine Frage erwacht, die nicht mehr zur Ruhe kommen kann. Es hat eine Reflexion begonnen, die die naive Ausübung der Lebensfunktionen stört. Es ist das Verlangen entstanden nach einem Ausweg aus dem rohen Urzustand des Kriegs aller gegen alle. Sobald dieses Verlangen erwacht ist, wird auch hier zunächst derselbe Weg eingeschlagen, wie bei der Wahrheitsfrage und beim Glückstreben. Das ungestillte Verlangen rettet sich aus der Gegenwart in eine bessere Zukunft. Es entsteht das Bild eines künftigen Idealzustandes, in dem der Widerspruch gelöst sein wird. Man denkt sich zunächst innerhalb der Menschenwelt eine Ordnung des Zusammenlebens, wie sie Herbert Spencer im ethischen Schlußteil seines Systems der synthetischen Philosophie vor Augen stellt. Die höchste Form der Anpassung an die Lebensbedingungen wird dann erreicht sein, wenn die einzelnen Individuen und Gruppen, statt sich zu hindern, einander vielmehr bei der Erreichung ihres Lebenszwecks Hilfe leisten. Dieser Zustand wird eintreten, wenn der Krieg in jeder Form verschwindet und durch ein industrielles Zusammenwirken zur gegenseitigen Unterstützung ersetzt wird. Damit kommen wir zu dem Kantischen Idealbild einer Menschheitsrepublik, in der Streitigkeiten nicht mehr durch Gewalt, sondern nur noch auf rechtlichem Wege geschlichtet werden. In diesem pazifistischen Weltstaat würde als oberstes Prinzip der kategorische Imperativ in seiner praktischen Formulierung gelten: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst[1].

Solange irgend ein derartiges Idealbild unser Bedürfnis nach einem Lebensziel stillt, ist die Frage, wie wir unser Leben am besten ausfüllen sollen, noch nicht in das religiöse Stadium eingetreten. Die Not, die in dieser Frage liegt, ist noch nicht in ihrer vollen Tiefe zum Bewußtsein gekommen. Dies ist erst dann der Fall, wenn auch hier dieselbe Wendung eintritt, wie wir sie beim Wahrheitsuchen und Glückstreben beobachtet haben, wenn die Erkenntnis aufdämmert: Jede Erlösung aus dem unbefriedigenden Zustand, die wir uns als Zukunftsideal ausdenken können, ist eine Illusion. Denn innerhalb der raumzeitlichen Erfahrungswelt ist überhaupt keine Form des Zusammenlebens denkbar, die nicht den Charakter des Existenzkampfs hätte. Zunächst machen wir diese traurige Entdeckung, wenn wir Herbert Spencers Entwicklungsziel, den sozialistischen Zukunftsstaat und die pazifistische Weltrepublik auf ihre Realisierbarkeit prüfen. Der Nachweis ist oft geführt worden, daß uns keines dieser Zukunftsideale von der Last des Existenzkampfs befreien kann. Wir brauchen hier nur auf den entscheidenden Punkt hinzuweisen, der uns, sobald wir ihn einmal verstanden haben, alle diese Illusionen für immer zerstört. Auch die beste Regelung des menschlichen Zusammenlebens, wie sie durchgeführt werden könnte, wenn alle Menschen zum Verzicht auf persönliche Vorteile bereit wären, könnte doch die traurige Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß eine immer wachsende Bevölkerungszahl einem begrenzten Vorrat an Existenzmitteln gegenübersteht. Wir können demgegenüber zwar mit Recht sagen: Je dichter die Bevölkerung wird, desto besser sind die Voraussetzungen

[1] J. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (ed. Kirchmann), 2. Aufl. Leipzig 1897. S. 53.



für den Ausbau der technischen Hilfsmittel, die es ermöglichen, alten Kulturboden zu bearbeiten und zu düngen, daß er mehr trägt, und unbebaute Landstrecken anzubauen, wie wir solche z. B. jetzt noch in Vorder- und Mittelasien, in Amerika und Australien haben. Allein damit kommen wir dem Idealzustand, in welchem alle satt werden, also keiner mehr dem andern im Wege steht, durchaus nicht näher. Denn jede Vermehrung des Nahrungsmittelvorrats, jede Hebung der allgemeinen Lebenshaltung führt sofort zu einer entsprechenden Vermehrung der Bevölkerungszahl. Denn nur der Mangel an Lebensmitteln und Existenzmöglichkeiten setzt der Volksvermehruug Grenzen. Jede Steigerung des Nahrungsvorrats hebt die Geburtenzahl und verringert die Sterblichkeit. Da es unmöglich ist, die Geburtenzahl zu rationieren, so bleibt also die Zahl derer, die ins Leben treten, sich also um einen Tischplatz an der Tafel der Lebensgüter bewerben, immer größer, als die Zahl der Tischplätze, die zu vergeben sind. Damit wird also der Kampf um die Tischplätze zu einem unvermeidlichen Dauerzustand. Er braucht nicht in der Form blutiger Kriege ausgefochten zu werden. Er kann innerhalb einer pazifistischen Weltrepublik die friedliche Form der Geschäftskonkurrenz auf dem Weltmarkt oder des Kampfs um einflußreiche Stellungen im Zukunftsstaat annehmen. Aber dieser Kampf um den Platz an der Sonne, dieser Hungerkrieg zwischen Mensch und Mensch, in welchem einer dem andern schon durch sein bloßes Dasein Licht und Luft wegnimmt, bleibt auch in der unblutigsten Form immer gleich furchtbar. Es ist darum eine Illusion, wenn wir glauben, die Höherentwicklung der organischen Welt, deren schönste Blüte die Kulturmenschheit darstellt, führe uns glücklicheren Zeiten entgegen, in denen sich ein edleres Verhältnis zwischen den Menschen anbahnt. Es ist vollständig richtig, daß die Lebewelt in einer großartigen Entwicklung begriffen ist von einfachen zu immer mannigfaltigeren Formen. Der Fortschritt besteht darin, daß die verschiedenen Funktionen der Ernährung, Verteidigung und Fortpflanzung, die in der Urzelle zusammengefaßt waren und infolgedessen nur unvollkommen ausgeübt werden können, im höher differenziierten Einzelorganismus von besonderen Gliedern, im höher entwickelten Volk und Staat von besonderen Individuen als Spezialaufgabe übernommen und infolgedessen in viel vollkommenerem Maße den Lebensbedingungen angepaßt werden. Allein diese höhere Differenziierung und vollkommenere Anpassung der Lebensfunktionen führt keine Besserung der Gesamtlage herbei. Denn das Mißverhältnis zwischen dem beschränkten Vorrat an Existenzmitteln und der stetig wachsenden Bevölkerungszahl bleibt ja immer dasselbe. Infolgedessen gibt die höhere Entwicklung zwar dem Einzelwesen bessere technische Mittel in die Hand, um sich Lebenshemmungen gegenüber zu behaupten. Da aber ein lebendiges Gebilde sich immer nur auf Kosten anderer behaupten kann, so sind die technischen Mittel der Selbsterhaltung immer zugleich Waffen, mit denen konkurrierende Individuen und Völker bekämpft und vernichtet werden. Je höher sich darum die Kultur entwickelt, um so raffinierter und giftiger werden die Kampfmittel, mit denen der Krieg aller gegen alle geführt wird. Bei der Höherentwicklung der organischen Welt wird deshalb immer genau ebensoviel verloren, wie auf der anderen Seite gewonnen wird. Wir kommen dem Ideal um keinen Schritt näher.

Was von der Idee des Zukunftsstaats und der pazifistischen Weltrepublik gilt, das gilt aber auch von der abstrakteren Form, die Kant im kategorischen Imperativ dem menschlichen Lebensideal gegeben hat. Es zeigt sich bei näherer Überlegung: Die Durchführung des Ideals ist mit einer Unmöglichkeit belastet. Die Regel, die aus diesem Ideal abgeleitet wird, reicht darum nicht aus, um unserem Leben die Richtung zu geben. Kant findet den Grundsatz, der unser Handeln leiten soll, indem er von der Idee einer Lebensordnung ausgeht, nach der alle vernünftigen Wesen zusammenleben müßten. Wir brauchen uns bei einem Grundsatz unseres Handelns, über dessen Geltung wir im Zweifel sind, nur zu fragen: Kann ich wollen, daß der Grundsatz, nach dem ich handle, ein allgemeines Gesetz werde, nach dem alle vernünftigen Wesen handeln? Bin ich z. B. im Zweifel, ob ich im Gedränge etwas versprechen darf, in der Absicht, es nicht zu halten, so brauche ich mich nur zu fragen: Kann ich wollen, daß alle vernünftigen Wesen bei ihrem Versprechen diesen Vorbehalt machen? Antwort: Nein. Denn dann hätte es keinen Sinn mehr, einander überhaupt ein Versprechen zu geben. Die ganze Sitte, sich gegenseitig durch Versprechungen zu binden, wäre sinnlos geworden. Und doch habe ich diese Sitte bejaht, wenn ich jemand ein Versprechen gebe. Ich widerspreche mir also selbst, wenn ich ein Versprechen gab und nun die Absicht habe, es nicht zu halten. Das Gebot, Versprechen zu halten, ist also eine einfache Forderung des Widerspruchssatzes. Ebenso einfach läßt sich zeigen: Ich darf nicht stehlen. Denn ich will ja auch nicht bestohlen sein. Ich bejahe also die Ordnung, die das Eigentum schützt. Ich widerspreche mir also selbst, wenn ich diese Ordnung gleichzeitig durch mein Verhalten verneine. Ich darf nicht töten. Denn damit würde ich den Grundsatz der Erhaltung des Lebens gleichzeitig bejahen und verneinen, usw.

Wir können gegen diesen Gedankengang zunächst nichts einwenden. Daß er uns trotzdem keine Antwort auf die Frage gibt, was gut und böse ist, merken wir erst, wenn wir die Kantische Regel auf das wirkliche Leben anwenden wollen, in dem wir stehen. Es fällt uns dabei zunächst auf, daß wir, schon im Verkehr der Menschen untereinander, diese Regel denen gegenüber nur in beschränktem Maße gelten lassen, mit denen wir auf dem Kriegsfuß stehen. Wir täuschen den Feind z. B. durch maskierte Artilleriestellungen, nehmen feindliches Staatseigentum in Beschlag und töten seine Soldaten. Allerdings ist beim Verkehr zwischen Mensch und Mensch das Lügen, Stehlen und Töten auch im Kriegsfall durch das Völkerrecht eingeschränkt. Und wir wollen einmal annehmen, daß der Kriegszustand zwischen den Völkern nicht notwendig, daß vielmehr ein dauernder Friede möglich sei. Aber auch wenn unter solchen idealen Verhältnissen unter Menschen gegenseitige Wahrhaftigkeit und gegenseitige Achtung von Leben und Eigentum als Regel gilt, so kommt es uns merkwürdigerweise gar nicht in den Sinn, diese Regel auch den Tieren gegenüber einzuhalten. Wir hängen eine Lockspeise an die Angel und „belügen" damit die Fische, „versprechen" ihnen Nahrung, um sie dann, wenn sie uns glauben und anbeißen, grausam zu enttäuschen. Wir „stehlen" den Bienen ihr Eigentum, ihren mühsam gesammelten Honig. Wir spannen die Pferde als rechtlose Arbeitssklaven vor unsere Wagen. Wir bringen Ochsen und Schweine ums Leben, um sie als Nahrungsmittel zu gebrauchen. Wir machen also offenbar

in unserm Verhalten einen grundsätzlichen Unterschied zwischen unsern Mitmenschen einerseits und Tieren, Pflanzen und anorganischen Naturkräften andererseits. Jeder unserer Mitmenschen gilt uns als Selbstzweck, den man nicht als bloßes Mittel zum Zweck gebrauchen darf; alles, was nicht Menschenantlitz trägt, behandeln wir als bloßes Mittel zu unsern menschlichen Zwecken. Wir müssen uns hier zunächst fragen: Woher kommt die scharfe Grenzlinie, die zwischen Mensch und Nichtmensch gezogen wird? Diese Grenzlinie kann offenbar nicht aus dem reinen Denken stammen. Denn das reine Denken sagt uns nur, daß wir uns nicht selbst widersprechen dürfen. Es sagt uns nichts über den Unterschied, der zwischen dem menschlichen und tierischen Organismus besteht. Diesen Unterschied festzustellen, ist eine Sache der Erfahrungswissenschaft. Da wir keinen unmittelbaren Einblick in das Bewußtsein der Tiere und das etwa sonst noch in der pflanzlichen und anorganischen Natur vorhandene Bewußtsein haben, so ist die Erfahrungswissenschaft bei ihren Vermutungen über den Unterschied zwischen dem menschlichen Seelenleben und dem untermenschlichen Bewußtsein immer nur auf mittelbare Schlüsse angewiesen, kann darum nie aus der Unsicherheit herauskommen. Auch wenn wir den sprechenden Hunden und rechnenden Pferden mißtrauisch gegenüberstehen, so bleibt es auf alle Fälle vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaft betrachtet eine offene Frage, ob wir den Strich zwischen den „vernünftigen Wesen" und der „unvernünftigen Kreatur" an der richtigen Stelle gezogen haben.

Aber auch wenn sich an irgend einer Stelle ein solcher Strich zwischen zweierlei Wesen ziehen läßt, so ist die zweite Frage, die wir stellen müssen, die: Woher wissen wir, daß wir aus diesem Unterschied der geistigen Organisation einen Unterschied des sittlichen Wertes machen dürfen? Wer gibt uns das Recht, überhaupt einen Wertunterschied zu machen zwischen Wesen, die als Selbstzweck, und andern, die bloß als Mittel zum Zweck zu behandeln sind? Wenn ein Wesen in seiner geistigen Begabung auch noch so weit hinter uns zurücksteht, so folgt doch daraus, sittlich betrachtet, noch lange nicht, daß wir ihm darum jeden eigenen Wert absprechen, es also nach Belieben täuschen, ausrauben und umbringen dürfen. Aus dem reinen Denken stammt diese Einteilung aller Wesen in solche, die Selbstzweck, und andere, die bloße Mittel zum Zweck sind, offenbar überhaupt nicht. Denn das reine Denken verlangt nicht nur, daß ich mich in meinem Verhalten zu einer bestimmten Klasse von Wesen vor jedem Selbstwiderspruch hüte, sondern daß mein Verhalten der ganzen Wirklichkeit gegenüber widerspruchslos bleibt. Ich muß, wie Kant sich ausdrückt, wollen können, daß meine Maxime ein allgemeines Naturgesetz werde. Ich muß mich also allen Wirklichkeiten gegenüber so verhalten, wie ich will, daß sie sich mir gegenüber verhalten möchten. Wir wollen einmal mit diesem Grundsatz Ernst machen und ihn nicht durch die beiden Unterscheidungen einschränken lassen, die bei Kant zu diesem Grundsatz des reinen Denkens hinzutreten und ihn verunreinigen, also weder durch die Unterscheidung zwischen Menschen und untermenschlichen Kreaturen noch durch die Unterscheidung zwischen Selbstzwecken und bloßen Mitteln zum Zweck. Dann merken wir sofort: Wir können die Forderung, die dieser Grundsatz in seiner reinen Form stellt, in den Verhältnissen, in denen wir leben, nicht erfüllen. Schon die altindische

Weisheit hat, unabhängig vom Kantischen Gedanken, diese Urforderung erkannt, die das reine Denken, das sich nur vom Widerspruchssatz leiten läßt, an unsern Willen stellt. Sie faßt die sittliche Forderung in einen Satz zusammen, der mit dem reinen, aus seiner empirischen Verschalung herausgelösten Kern von Kants kategorischem Imperativ durchaus übereinstimmt. Sie sagt, wir sollen so leben, daß wir zu allem Wirklichen sagen: tat twam asi, d. h. das bist du. Wir sollen also alles, was ist, als etwas behandeln, was Eigenwert hat, wie wir selbst Eigenwert haben. Wir sollen alles als Selbstzweck, nicht bloß als Mittel zum Zweck behandeln. Aber schon die Weisen Indiens haben gesehen, daß wir diese Forderung in der Daseinsform, in der wir leben, nicht erfüllen können. Auch wenn wir jedes Tier als Selbstzweck achten könnten, so wäre es auf alle Fälle unmöglich, diese Achtung auf die Pflanzen und die anorganischen Naturkräfte auszudehnen. Denn wir müssen mindestens von Pflanzenkost, Licht und Luft leben. Wir können also nicht leben, ohne pflanzliches Leben zu zerstören und Luft und strahlende Energie zu verbrauchen. Allgemeiner ausgedrückt: Wir können nicht dasein, ohne irgendetwas anderes, was auch da ist, zum Zweck unserer Selbsterhaltung zu zerstören bzw. in eine Form zu verwandeln, in der es uns als Mittel zu unserer Selbsterhaltung dient. Sind mehrere Wesen da, die in dieser Weise auf Kosten ihrer Umgebung leben, so muß zwischen diesen Wesen ein Kampf um den gemeinsachen Vorrat von Existenzmitteln entstehen. Denn selbst dann, wenn es gelingt, den gemeinsamen Vorrat gleichmäßig unter alle zu verteilen, bleibt doch immer die Tatsache bestehen, daß dasselbe Quantum nie mehreren Wesen gleichzeitig zugute kommt. Was ein Wesen verzehrt, wird damit notwendig den andern entzogen. Jedes Wesen verringert also schon dadurch, daß es überhaupt da ist, den Anteil, den alle andern von dem gemeinsamen Vorrat erhalten. Wenn es nicht mit am Tisch säße, würden die andern größere Portionen bekommen. Jedes Wesen lebt also, auch bei der gerechtesten Verteilung und den bescheidensten Ansprüchen, immer nur auf Kosten der andern Wesen.

Daß wir Lebewesen nur auf Kosten unserer Umgebung leben können, ist aber nicht etwa eine zufällige Eigentümlichkeit unserer Existenzweise, die beseitigt wäre, wenn wir anders organisiert wären. Der „Kampf ums Dasein", d. h. der Konkurrenzkampf um einen gemeinsamen Vorrat von Existenzmitteln, ist vielmehr nur die besondere Form, die das Grundgesetz, von dem alles Geschehen innerhalb der Erfahrungswelt beherrscht ist, auf dem Gebiet des organischen Lebens annimmt. Dieses allgemeine Grundgesetz lautet: Der Raum, den ein Inhalt einnimmt, kann nicht gleichzeitig von einem andern Inhalt eingenommen werden. Wenn also ein Inhalt eine Stelle im Raum einnimmt, so ist das nur dadurch möglich, daß er andere mögliche Inhalte von dieser Stelle verdrängt, also auf Kosten derselben seine Stelle behauptet. „Hart im Raume stoßen sich die Sachen." Dieser Satz gilt ganz allgemein vom Zusammensein und Zusammenleben aller raumzeitlichen Wirklichkeiten. Er ist nur ein besonderer Ausdruck für das Verhältnis des Entweder-Oder, in dem alle Elemente der Erfahrungswelt zueinander stehen, die gleichzeitig durch das Sowohl-als-auch als Teile eines einheitlichen Ganzen miteinander verbunden sind. Damit sind wir wieder auf den Grundgedanken geführt, von dem wir innerhalb dieser

Untersuchung immer wieder ausgehen mußten. Wir haben gesehen, sobald wir den kategorischen Imperativ in seiner reinen Urgestalt verstehen, unabhängig von allen Zugeständnissen an die Lebensbedingungen des empirischen Menschen, fordert er etwas, was innerhalb der raumzeitlichen Daseinsform unerfüllbar ist. Er fordert, daß alles Seiende als Selbstzweck behandelt wird. Er will also den ganzen Unterschied beseitigen zwischen Wirklichkeiten, die Selbstzweck, und andern, die bloß Mittel zum Zweck sind, zwischen Wirklichkeiten, die sich durchsetzen, und andern, auf deren Kosten sie sich durchsetzen. Dieser Unterschied ist aber nicht nur die Lebensbedingung aller Organismen, sondern die allgemeine Grundform, die das Zusammensein aller Inhalte der Erfahrungswelt beherrscht. Die Forderung, die der kategorische Imperativ in seiner reinen Urgestalt stellt, will also die Form zersprengen, in die aller Erfahrungsinhalt gegossen ist. Sie will das Entweder-Oder, das jeden Inhalt nötigt, auf Kosten der andern da zu sein, in ein Sowohl-als-auch verwandeln, ein Zusammensein aller Inhalte, bei dem keiner den andern in seinem Dasein beeinträchtigte, bei dem also der Eigenwert aller Inhalte ungebrochen zur Geltung käme. Jede Wirklichkeit, so sagt uns dieser Imperativ, hat ihren Eigenwert, ihren ewigen Gehalt. Aber dieser ewige Gehalt ist in eine Form eingeschlossen, die einen Widerstreit in sich trägt, den Widerstreit zwischen dem Entweder-Oder und dem Sowohl-als-auch. Aus dieser widerspruchsvollen Form soll der Lebensinhalt der Wirklichkeit erlöst werden. Konkret gesprochen: Alles, was in uns und um uns ist, der Durst nach Macht und Besitz, das Verlangen nach Speise und Trank, die Freude an Weib und an Kindern, und die ganze Fülle des Daseins um uns her ist voll ewigen Lebensinhalts. Aber „wir tragen diesen ewigen Schatz in einem irdenen Gefäß“. Er ist in eine „zeitliche“ Form gegossen, die seinem Wesen widerspricht. Diese zeitliche Form hat den reinen Urklang des Lebens in einen Widerstreit entgegengesetzter Töne auseinandergerissen, die einander gegenseitig verdrängen, bekämpfen und überstimmen wollen, so daß ihr Zusammenklang einen Mißton gibt. Diese Form der „Vergänglichkeit“ macht die Lebensfreude zur Lust einer flüchtigen Stunde, die wir nur auf Kosten anderer, freudloser Stunden genießen können, läßt uns den Durst nach Besitz und Nahrung nur auf Kosten anderer Wesen stillen, die wir ihrer Existenzmittel berauben oder als Mittel zum Zweck gebrauchen, läßt uns Ein Wesen immer nur auf Kosten anderer lieben, läßt das Glück des Geliebten immer durch den Schmerz der Zurückgesetzten bezahlen. Der reine Imperativ des unbedingten Sollens will diesen Widerstreit aufheben, der das Dasein zerreißt. Diese Forderung können wir aber in unserer jetzigen Daseinsform nie wirklich erfüllen. Ja wir können uns die Erfüllung dieser Forderung nicht einmal vorstellen. Denn wir können ja, wie wir früher sahen, nicht einmal in Gedanken aus der Erfahrungsform heraustreten. Es bleibt uns also nichts übrig, als in dieser widerspruchsvollen Form zu leben, aber durch unser Leben die Gewißheit auszudrücken, daß diese Daseinsform etwas ist, was nicht sein sollte. Wie wir das machen sollen, darüber kann uns aber jener Imperativ, den uns das reine Denken an die Hand gibt, schlechterdings nichts sagen. Denn jener Imperativ hält uns nur die unerfüllbare Forderung in ihrer Reinheit vor Augen. Die praktische Frage, auf die wir eine Antwort

haben müssen, ist aber die: Wie sollen wir den Kompromiß finden zwischen dieser reinen Forderung und der unreinen Wirklichkeit, in der wir stehen? Der reine Imperativ fordert ja, daß der Strich ausgelöscht werden soll, den das Leben zwischen Inhalten zieht, die erhalten, und andern, die zu ihrer Erhaltung geopfert werden müssen. Wir aber müssen diesen Strich irgendwie ziehen, müssen also scheiden zwischen Freuden, denen wir uns hingeben, und Schmerzen, durch die wir diese Freuden erkaufen, zwischen Gegenständen, die wir lieben, und andern, die wir um ihretwillen vernachlässigen, zwischen Wesen, die wir hegen und pflegen, und andern, die wir um ihretwillen zerstören und verkümmern lassen. Die Stelle, wo wir diesen Strich auf jedem Lebensgebiet ziehen, bestimmt die Gesamtrichtung unseres Handelns. Hier tut sich eine unermeßliche Fülle von möglichen Lebenswegen und sittlichen Anschauungen auf. Wir stehen vor der unendlichen Mannigfaltigkeit der menschlichen Lebensversuche, die in der Geschichte aufgetreten sind, vom Epikureismus des Lebemannes bis zur Selbstzerfleischung des Büßers, vom Willen zur Macht bis zur Verneinung des Willens zum Leben. Aber alle diese Lebensversuche, sie mögen kulturgeschichtlich betrachtet noch so verschiedenwertig sein und in aufsteigenden und absteigenden Entwicklungszusammenhängen stehen, sind vom Standpunkt der reinen Forderung des Denkens aus gesehen gleichwertig. Denn jeder dieser Lebensversuche enthält an irgend einer Stelle den Widerstreit, dessen Beseitigung der reine Imperativ verlangt. Auch die äußerste Selbstabtötung vermag den Durst nach Lebensfreude, den Willen zum Dasein nicht vollständig auszutilgen. Denn solange wir noch leben, muß auch noch ein Rest von Lebenswillen da sein. Damit ist aber der unausgeglichene Widerstreit noch lebendig zwischen dem Willen zum Eigenleben und der Forderung, zugunsten der Gesamtwirklichkeit auf alles Eigenleben zu verzichten. Auch wenn wir auf jeden Lebensgenuß verzichten und uns ganz für andere Wesen aufopfern wollen, so müssen wir doch, solange wir leben, mindestens Luft und Pflanzenkost als Mittel zu unserer Selbsterhaltung absorbieren und damit den Anteil anderer Wesen am gemeinsamen Vorrat von Existenzmitteln verringern. Auch die strengste und selbstloseste Lebensweise vermag also den Strich nicht auszulöschen, den das Leben zwischen Inhalten zieht, die gefördert, und andern, die als Mittel zu ihrer Förderung verbraucht werden müssen. Dieser Strich liegt hier nur an einer andern Stelle als beim Herrenmenschen, der seinem Willen zur Macht die ganze übrige Welt als Mittel unterordnet, oder beim Genießer, der die Sinnenlust einer Stunde durch den Überdruß kommender Tage erkauft. Solange dieser Strich aber überhaupt noch da ist und damit der Widerstreit, den er in sich schließt, befinden wir uns in einer Daseinsform, die der reinen Forderung des Denkens nicht entspricht. So verschiedenartig diese Lebensversuche also auch sein mögen, wenn wir sie unter andern Gesichtspunkten betrachten, vor dem Richterstuhl des reinen Denkens sind sie alle in der gleichen Verdammnis. Wie ein musikalisches Ohr den Mißklang immer gleich stark hört, mögen die beiden Töne, die nicht zusammenstimmen, einander innerhalb der Tonleiter näher oder ferner liegen, so hört das reine Denken die Dissonanz des Lebens immer gleich stark, an welcher Stelle sie auch hervortreten mag. Das reine Denken ist darum außerstande, von sich aus irgend-

einen der Lebensversuche, die in der Geschichte aufgetreten sind, vor den andern zu bevorzugen und eine Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, ganz abgesehen davon, daß die Reihe der möglichen Lebensversuche nie abgeschlossen werden kann, da der Raum und die Zeit, in denen neue auftauchen können, unendlich ist. Auch die Lebensanschauung, die Kant bei seiner Auslegung des kategorischen Imperativs voraussetzt, wenn er den Strich zwischen dem Menschen als Selbstzweck und allen übrigen Lebewesen und Naturkräften als Mitteln zum Zweck des Menschen zieht, ist nur einer der vielen möglichen Lebensversuche, die vor dem Forum des reinen Denkens gleichwertig sind. Denn selbst wenn es richtig ist, daß die Menschen mit „Vernunft" begabt sind, während den Tieren und Pflanzen diese geistige Begabung fehlt, so folgt daraus doch, wie oben gezeigt, durchaus nicht, daß die Menschen ihre höhere Begabung dazu gebrauchen sollen, um ihre minderbegabten Mitgeschöpfe als Mittel für ihre Zwecke auszunützen. Wenn also überhaupt ein Strich gezogen werden muß zwischen Wesen, die Selbstzwecke, und andern, die bloß Mittel zum Zweck sind, so kann dieser Strich an und für sich genau ebensogut an irgendeiner andern Stelle innerhalb des Gesamtbereichs der Schöpfung gezogen werden. Man kann also ebensogut entweder den Kreis der Selbstzwecke enger ziehen als Kant, so daß er nicht die ganze Menschheit umfaßt, sondern nur eine Auslese aus ihr, etwa ein Herrschervolk, das die übrigen Völker knechtet und aussaugt, eine Herrscherkaste, der das niedere Volk leibeigen ist, eine „Geistesaristokratie", für die alle körperlich Arbeitenden nur „Kulturdünger" sind. Oder man kann den Kreis der Selbstzwecke weiter ziehen als Kant, ihn etwa nicht nur auf die Menschheit, sondern auf die ganze Tierwelt ausdehnen, die von der Pflanzenwelt lebt, oder auf alle Lebewesen, denen die anorganische Natur als Existenzmittel dient. Alle diese verschiedenen Versuche, das, was Selbstzweck ist, gegenüber dem, was bloß Mittel ist, abzugrenzen, sind von der idealen Forderung aus betrachtet an sich gleich möglich. Die ideale Forderung, die unser Denken stellt, kann uns also keine Antwort geben auf die Frage, welche Lebensrichtuug wir einschlagen sollen.

Nun erst, nachdem uns diese negative Erkenntnis aufgegangen ist, tritt die Frage nach der Richtung unseres Handelns in das religiöse Stadium ein. Es beginnt jene eigentümliche Ratlosigkeit, die nach der neutestamentlichen Erzählung unter dem Eindruck der Bußpredigt der Apostel über die Menschen kam. Erschüttert vom Bußruf Johannes des Täufers drängen sich die Massen um ihn und fragen: „Was sollen wir tun?" Und die Zöllner fragen: „Meister, was sollen wir tun?" Und die Soldaten fragen: „Und wir, was sollen wir tun?" (Luk. 3, 7ff.). Ähnlich wird die Erschütterung geschildert, die durch die Pfingstpredigt der Apostel in Jerusalem herbeigeführt wurde. „Wie sie das hörten, ging es ihnen durchs Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: „Was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder?" (Apostelgesch. 2, 37). In dieser angstvollen Frage liegt ein Doppeltes. 1. Wir sind außerstande, durch eigenes Nachdenken eine befriedigende Antwort auf die Frage zu finden, was wir in diesem Augenblick tun, wie wir die nächste Stunde ausfüllen sollen. Vom Standpunkt des Denkens aus betrachtet sind unendlich viele Lebenswege möglich. Es ist also im Grunde genommen völlig willkürlich, was wir machen. 2. Diese Willkür-

lichkeit unseres Handelns ist aber nicht auszuhalten. Der Gedanke macht uns Sorge, es könnte vielleicht doch nicht gleichgültig sein, was wir tun, wie wir die nächste Stunde ausfüllen, es könnte vielleicht unabsehbare Folgen für uns haben.

Es gibt einen Zustand, in dem uns dieser Gedanke nicht kommt, in dem wir vielmehr einfach in den Tag hinein leben, sei es, daß uns dieser beängstigende Gedanke überhaupt noch nicht in den Sinn gekommen ist, daß wir also noch wie Tiere oder kleine Kinder dahinleben, oder daß wir uns mit Bewußtsein dieses Gedankens entschlagen haben, wie dies blasierte Genußmenschen tun. In beiden Fällen leben wir, im ersten Fall unbewußt, im zweiten Fall bewußt, der Überzeugung: Es ist im letzten Grunde ganz gleichgültig, was ich jetzt tue, ob ich arbeite, rauche, schwatze, spazieren gehe oder mir das Leben nehme. Natürlich hat jede dieser verschiedenen Arten, den nächsten Augenblick zuzubringen, Folgen. Meine Handlungen schlagen Wellen. Sie können mein Leben abkürzen, meine Gesundheit ruinieren, meinen Ruf schädigen, mich an den Bettelstab bringen. Aber irgendeinmal, spätestens in 80—100 Jahren, wird es gleichgültig für mich sein, wie ich diese Stunde zugebracht habe. Was aber irgendeinmal gleichgültig wird, das ist im Grunde schon jetzt gleichgültig. Die Gleichgültigkeit ist zwar aufgeschoben, aber damit nicht aufgehoben. Aber wenn es für mich gleichgültig ist, was ich mache, hat es nicht doch vielleicht weittragende Folgen für meine Kinder und Enkel, unter Umständen für die ganze Nachwelt? Das ist möglich. Aber alle, die nach mir leben, sind in derselben Lage wie ich. Es wird auch für sie einmal ein Augenblick kommen, da es für sie gleichgültig werden wird, was sie getan oder gelitten haben. Damit wird auch die Bedeutung erlöschen, die meine Taten für sie gehabt haben. Der Wellenschlag mag also noch so stark sein, den der Stein hervorbringt, den ich ins Meer des Geschehens in diesem Augenblick hineinwerfe, er mag jahrtausendelang fortwirken, so lange als überhaupt bewußte Wesen existieren, es kommt die Zeit, da seine letzte Nachwirkung erloschen sein wird. Dann wird das Gleichgewicht wiederhergestellt sein, das er gestört hat. Dann wird alles wieder sein, wie es vorher war. Mein Leben und das Leben aller andern Wesen wird eingemündet sein in das Meer der ewigen Gleichgültigkeit. Auch wenn ich an die Zukunft meiner Familie, meines Vaterlandes, ja der ganzen Menschheit denke, um meiner jetzigen Tat den Charakter der Gleichgültigkeit zu nehmen, so ist damit die Gleichgültigkeit dieser Tat zwar aufgeschoben. Aus dem hundertjährigen Aufschub ist ein tausendjähriger oder zehntausendjähriger Aufschub geworden. Die Strecke ist länger geworden, die der Fluß zurücklegt, ehe er einmündet in den Ozean der ewigen Gleichgültigkeit. Aber dieser Aufschub bedeutet keine Aufhebung des Endgeschicks, dem alles Vergängliche anheimfällt. Auch die größte und folgenschwerste Tat, mit der ich diese Stunde ausfüllen kann, ist ein Schrei, der inmitten einer unendlichen Totenstille ausgestoßen wird. Mag er lauter oder leiser sein, mag er die Luft in größerem oder geringerem Umkreis erschüttern, er verhallt in der unendlichen Stille, die er für einen Augenblick gestört hat. Angesichts der Totenstille, die ringsum die ganze Unendlichkeit erfüllt, bedeutet es nur einen relativen Unterschied, wenn der Klang das eine Mal früher, das andere Mal später verhallt, wenn er das eine Mal einen kürzeren, das andere Mal

einen längeren Weg zurücklegt, ehe er verschlungen wird von dem Meer des Schweigens.

Solange diese Betrachtung über die Gleichgültigkeit dessen, was wir jetzt tun, uns keinerlei Not macht, solange wir es ganz in der Ordnung finden, daß es im letzten Grunde gleichgültig ist, wie wir diese Stunde zubringen, ist die religiöse Frage in uns noch nicht erwacht. Man mag uns noch so ernst ins Gewissen reden und unsere Phantasie mit übersinnlichen Vorstellungen erfüllen, es prallt wirkungslos an uns ab. Wir verstehen gar nicht, worum es sich eigentlich handelt. Das Bedürfnis, dem alle religiösen Offenbarungen entgegenkommen, ist einfach nicht vorhanden. Niemand kann es erwecken, wenn es nicht ganz von selbst erwacht. Dieses Erwachen der religiösen Frage beginnt damit, daß wir traurig werden, wenn wir daran denken, daß unser Tun im Nichts verhallt, daß es ganz gleichgültig ist, was wir in diesem Augenblick tun. Der Gedanke an die unendliche Totenstille ringsumher, in der unser Leben samt allen seinen Nachwirkungen spurlos untergeht, wird uns zu einer drückenden Last. Nun schauen wir nach etwas aus, was imstande wäre, unserem Tun den Charakter der Willkürlichkeit zu nehmen.

Da wir nicht imstande sind, uns durch eigenes Nachdenken vom Gefühl der Willkürlichkeit unseres Handelns zu befreien, so versuchen wir es zunächst auf einem andern Wege. Wir suchen bei andern Menschen Rat, die vor uns und neben uns demselben Problem gegenüber standen und eine Lösung desselben versucht haben. Allgemeiner ausgedrückt: Wir suchen aus der Geschichte zu lernen. Die Übersicht über die Gesamtentwicklung des Weltgeschehens hat ja heutzutage einen gewaltigen Umfang angenommen. Wir überblicken die Entwicklung des organischen Lebens von der Urzelle bis zum Menschen, vom Keimplasma bis zum ausgewachsenen Organismus. Noch genauer sind wir über die geistigen Bewegungen unterrichtet, die im Lauf der Kulturgeschichte der Menschheit nacheinander hervorgetreten sind. Geschichtliche Urkunden aus allen Jahrhunderten und Kulturkreisen liegen vor uns, die es uns möglich machen, uns einzufühlen in die Seelenstimmungen anderer Völker und Zeiten. Wir sehen auch hier große Zusammenhänge. Durchgehende Linien treten hervor. Mythologische Vorstellungen, an denen sich einst ganze Völker berauschten, erstarren und erkalten und werden vom Strom der Entwicklung wie Sedimente abgelagert, während ihr geistiger Gehalt sich in reinere Formen umsetzt. Ideen streifen allmählich die sinnliche Hülle ab, in der sie ursprünglich auftraten, und werden geistiger, sittlicher, innerlicher. Wenn wir diese großen Zusammenhänge übersehen, die eine immer tiefer gehende biologische, kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Forschung aufgedeckt hat, so kommt uns unwillkürlich der Gedanke: Je näher wir dem Geheimnis des Lebens und der organischen Entwicklung kommen, je vollständiger wir das Ganze des menschlichen Geisteslebens überschauen, um so klarer wird sich unserem weltgeschichtlichen Blick das letzte Ziel enthüllen, dem diese ganze Entwicklung zustrebt, die ewige Größe, die jedem Einzelleben eine unvergängliche Bedeutung im Rahmen eines großen Ganzen verleiht. Es gilt also alle dogmatischen Befangenheiten abzustreifen, die eine Folge des beschränkten Horizontes sind, und nach jenem freien und weiten weltgeschichtlichen Umblick zu streben, der allein zu einem Urteil über den letzten Sinn des Ganzen befähigt.

Die welthistorische Umschau, zu der uns die heutige Geschichtswissenschaft befähigt, ist ohne Zweifel von großer Bedeutung für unser Nachdenken über die Lebensfrage. Die Übersicht, die uns diese Arbeit verschafft, dient ohne Zweifel dazu, jene Frage so scharf und klar als möglich zu stellen. Denn wir sehen die Richtung, die die Entwicklung bisher eingeschlagen hat, die Werte, die die höchste Anziehungskraft ausgeübt haben, von denen die tiefgehendsten Wirkungen ausgegangen sind. So wird die Frage, in welcher Richtung wir handeln sollen, durch die Übersicht über das bisher Erarbeitete, über den Ertrag der bisherigen Geistesgeschichte sehr viel klarer und bestimmter gestellt, als wenn uns dieser gewaltige Anschauungsunterricht fehlte.

Aber die Lösung der Frage kann uns die Geschichte nicht geben. Die Lebensversuche, die andere vor uns und neben uns gemacht haben, könnten nur dann für unsere eigene Entscheidung bestimmend sein, wenn sich die andern dem Lebensproblem gegenüber in einer günstigeren Lage befunden hätten als wir, wenn also das Gefühl der Willkürlichkeit, das unsere Entscheidungen belastet, seinen Grund in der besonderen geschichtlichen Lage hätte, in der wir uns befinden, etwa darin, daß wir kleinere Geister sind als die anderen, daß wir beschränkter, unbegabter, kurzsichtiger, unwissender, unerfahrener sind als sie. Allein der Widerstreit, unter dem wir leiden, hat seinen Grund nicht in besonderen geschichtlichen Verhältnissen. Er ist ganz unabhängig davon, ob wir größere oder kleinere Geister, oberflächlichere oder tiefsinnigere Menschen sind. Denn er ist, wie wir sahen, in der ganzen raumzeitlichen Erfahrungsform begründet, in der wir leben. Die Grundform der Erfahrungswelt drückt allem, was sich in ihr entfalten will, von vornherein den Charakter eines Kampfes gegen konkurrierende Entfaltungen auf. Diese widerspruchsvolle Daseinsform nötigt uns, einen Kompromiß zu schließen zwischen der absoluten Forderung und dem Konkurrenzkampf, in den wir hineingestellt sind. Das stellt uns vor eine Wahl zwischen unendlich vielen Möglichkeiten, die wir immer nur mit dem Bewußtsein der Willkürlichkeit vollziehen können. Da nun aber alle Menschen vor uns und um uns, mögen sie noch so hoch über uns stehen, in dieselbe widerspruchsvolle Erfahrungsform hineingestellt sind, so befinden sie sich dem Lebensproblem gegenüber genau in derselben Lage, wie wir. So weit sie uns sonst überragen mögen, bei der Wahl ihres Lebenswegs haben sie nicht das Geringste vor uns voraus. Wir sind alle in derselben Verdammnis. So interessant es uns darum auch sein mag, welche Wahl jene Größeren getroffen haben, die vor uns waren und über uns stehen, die Last der eigenen Entscheidung können sie uns nicht abnehmen, nicht einmal erleichtern.

Erst wenn wir die niederschlagende Entdeckung gemacht haben, daß uns auch die größten Geister der Vergangenheit und Gegenwart bei der Entscheidung der zentralen Lebensfrage keinen Schritt weiter helfen können, sind wir innerlich vollständig erwacht. Denn nun sehen wir: Angesichts der Ewigkeitsfrage läßt uns alles im Stich, was wir uns aus eigener Kraft, durch eigenes Denken und Forschen verschaffen können. Auch das Haus der Geschichte, das aus dem Ertrag von Jahrtausenden aufgebaut ist und sich wie ein geistiger Himmel über uns wölbt, bricht unter der Erschütterung der Ewigkeitsfrage zusammen, und „die unendliche Weite schaut herein, Nacht und Sterne .....“. Die Lampen,

die den traulichen Raum der Menschengeschichte erhellen, sind bedeutungslos angesichts der Nacht der Unendlichkeit, in die wir hinaussehen. Diese Erkenntnis tritt dann am reinsten hervor, wenn sie mit der gründlichsten kulturgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Bildung verbunden ist, wie z. B. in Jakob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen". Denn dann kann der Verdacht nicht aufkommen, als läge darin eine Geringschätzung der Geschichte oder ein Mangel an Vertiefung in ihren Ertrag. Je umfassender der weltgeschichtliche Horizont wird, desto klarer treten gerade die Grenzen der Geschichtsforschung ins Bewußtsein, desto deutlicher wird es, daß die Geschichte auch bei den größten und eigenartigsten Gestalten, die auf ihren Höhepunkten stehen, immer nur zeigen kann, daß eine relative Anziehungskraft und relative Wirkungen von ihnen ausgegangen sind. Der Historiker kann nur feststellen, welche Menschen geschichtlich groß waren. „Der große Mann ist ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene, weil bestimmte große Leistungen nur durch ihn innerhalb seiner Zeit und Umgebung möglich waren und sonst undenkbar sind; er ist wesentlich verflochten in den großen Hauptstrom der Ursachen und Wirkungen" (J. Burckhardt, Weltgesch. Betrachtungen, S. 212). In diesem Sinne gehören die Religionsstifter „im höchsten Sinne zu den großen Männern, weil in ihnen dasjenige Metaphysische lebendig ist, welches dann fähig bleibt, Jahrtausende hindurch nicht bloß ihr Volk, sondern vielleicht noch viele andere Völker zu beherrschen, d. h. religiös-sittlich beisammenzuhalten" (Ebenda S. 231). Ob sie aber nicht nur Jahrtausende hindurch, sondern für alle Ewigkeit einzigartig und unersetzlich sind, ob das Metaphysische, das in ihrer Individualität lebt, nicht nur viele Völker, sondern alle Wesen religiös-sittlich beisammenzuhalten vermag, diese Frage läßt sich auf dem Wege der Geschichtsforschung nicht entscheiden. Denn die Geschichtsforschung gleicht einer Seefahrt auf dem unendlichen Meer der Zeit. Der Seefahrer hat immer einen begrenzten Horizont. Wie weit er auch gefahren sein mag, die unbekannte Welt, die jenseits seines Horizonts liegt, bleibt immer gleich groß. Es läßt sich darum nicht der geringste historische Wahrscheinlichkeitsgrund dafür anführen, daß die kostbarsten, einzigartigen und unersetzlichen Schätze der Wirklichkeit in den Ländern liegen, die er schon entdeckt hat. Die Goldminen könnten ebensogut in den unbekannten Weltteilen liegen, die jenseits des Horizonts auftauchen könnten.

Die köstliche Perle, die wir suchen, könnte, geschichtlich betrachtet, ganz genau ebensogut diesseits wie jenseits unseres historischen Horizonts liegen. Alles Bisherige könnte nur das Präludium, der Auftakt der Weltgeschichte gewesen sein. Alle Wege, die die Menschheit bisher eingeschlagen hat, könnten Irrwege gewesen sein, Gänge im Dunkeln. Der Weltmorgen, der den Tag der Wahrheit heraufführt, könnte erst bevorstehen. Dabei bliebe die Erkenntnis durchaus in ihrem Recht, daß wir alles, was wir haben, aus der Geschichte empfangen. Nur wäre es nicht die bisherige, sondern die künftige Geschichte, aus der wir die Lösung des Lebensrätsels zu schöpfen hätten. Sobald wir uns diese Sachlage einmal ganz klar gemacht haben, legt sich uns die Lebensfrage, die wir zu entscheiden haben, in ihrer ganzen Schwere auf die Seele. Mit einem Male verläßt uns das Sicherheitsgefühl, mit dem wir in dem be-

haglichen Wohnhause saßen, das die größten Geister der Vergangenheit aufgebaut hatten. Jeden Augenblick könnte ja eine Granate einschlagen und dieses Haus in einen Trümmerhaufen verwandeln. Wie, wenn es nötig wäre, so schnell als möglich auszuziehen und einen festeren Unterstand zu suchen! Sobald mir dieser Gedanke einmal gekommen ist, kommt eine merkwürdige Einsamkeit über mich. Ich merke, daß mir die Geschichte nicht über den toten Punkt der Ewigkeitsfrage hinwegzuhelfen vermag, weder die Geschichte, die schon vergangen ist, noch die Geschichte, die ich selbst miterlebe. Ich bin allein mit der Ewigkeit. Weder die Menschen, die vor mir waren, noch die Menschen, die um mich sind, können mir das Rätsel der Ewigkeit abnehmen. Und wie ein Einsamer seine Einsamkeit gerade in der lautesten Gesellschaft am tiefsten empfindet, so fühle ich das Alleinsein mit der Ewigkeitsfrage gerade dann am deutlichsten, wenn ich am aufmerksamsten und dankbarsten auf alle Stimmen der Vergangenheit höre, wenn ich mich am gründlichsten mit der Vergangenheit beschäftige und die Gegenwart miterlebe. Mitten in der interessantensten Gesellschaft sitzend, in dem von Lampen erhellten Saal, blicke ich durch ein offenes Fenster, durch das der Nachthimmel der Ewigkeit hereinschaut. Wenn ich in diese sternbesäte, unendliche Weite hineinschaue, sinkt ihr gegenüber das ganze Stimmengewirr und Lampengeflimmer um mich her in ein Nichts zusammen. Und ich bin allein. Soviel ich meinen Mitmenschen, meinen Vorgängern und meinen Zeitgenossen verdanke, bei dem Schritt, den ich tun muß, um den Sinn der Ewigkeit zu erfassen und die nächste Stunde meines Lebens dem Sinn der Ewigkeit entsprechend auszufüllen, können sie mich weder stützen, noch schieben, noch halten. Ich muß ihn allein tun. Ich gleiche einem Wanderer, der ganz einsam auf einem unendlichen Schneefeld steht und einen Schritt tun muß. Seine Einsamkeit wird dadurch nur noch tiefer, daß er sieht: Dieses Schneefeld ist ringsumher von Fußspuren anderer bedeckt, die da in den verschiedensten Richtungen gegangen sind. Da sind Fußspuren von Massen, von Kolonnen, die im gleichen Schritt, wie auf Kommando, in einer Richtung marschiert sind; dort Spuren von Herdengetrippel, die wirr durcheinandergehen. Dort sind Spuren von einzelnen, die wieder in anderer Richtung einsam vorwärtsdrangen. In welche Fußtapfen soll er treten? Es hilft nichts, die Fußspuren zu zählen. Tausende können ebensogut auf dem Irrweg gewesen sein wie einzelne. Und einzelne können ebensogut auf dem Weg des Lebens gegangen sein wie Tausende. Wenn er den Schritt, den er zu tun hat, in falscher Richtung gegangen ist, so vermögen ihn Tausende von Vorgängern und Mitläufern ebensowenig zu entschuldigen wie ein einzelner Weggenosse, dem er sich anschloß. Für die Wahl der Vorgänger und Genossen, denen er folgt, trägt er die Verantwortung ganz allein. Auch das entschuldigt ihn nicht, wenn er sagt: Ich habe mich diesen Vorbildern angeschlossen, weil sie mir räumlich und zeitlich am nächsten standen. Die Nächsten könnten ebensogut auf dem Weg des Verderbens sein wie die Fernsten, deren Spuren schon beinahe verwischt sind. Es könnte nötig sein, sein Vaterland und seine Freundschaft und seines Vaters Haus zu verlassen, um den Weg des Lebens zu finden. Ja es könnte notwendig werden, mit der eben vergangenen Zeit des eigenen Lebens, die der jetzigen Entscheidungsstunde am allernächsten steht, vollständig zu brechen, von diesem

Augenblick an zu verbrennen, was man angebetet hat, und anzubeten, was man verbrannt hat.

So ist meinem Ich jeder Rückhalt und jedes Hilfsmittel abgeschnitten. Ich bin allein mit der Examensfrage. Vor mir liegt der leere Papierboden des jetzigen Augenblicks. Um mich ist die dunkle Masse der Möglichkeiten.

In dieser Lage könnte ich vielleicht noch einen letzten Fluchtversuch machen. Ich könnte in dem philosophischen Gedanken Ruhe suchen: Alles Geschehen steht in einem lückenlosen Kausalzusammenhang. Somit ist auch die Art, wie mein jetziger Lebensmoment ausgefüllt wird, ein notwendiges Produkt des bisherigen Geschehens. Ich brauche mir daher keine Sorgen darüber zu machen, wie ich über diesen Augenblick verfügen soll. Es ist schon darüber verfügt. Ich bin für diesen Augenblick zu einem bestimmten Erlebnis bestimmt. Diese deterministische Anschauung würde mich in der Tat völlig aus der Not des jetzigen Augenblicks befreien, wenn sie mir sagen könnte, zu welchem Erlebnis ich in diesem Augenblick determiniert bin. Dann wäre mir die Qual der Entscheidung abgenommen. Allein sobald vom deterministischen Standpunkt aus die Frage aufgeworfen wird, wozu ich in diesem eben anhebenden Augenblick „determiniert" bin, so tritt auch bei der Beantwortung dieser Frage sogleich die Nebelbank undurchsichtiger Möglichkeiten in Sicht, die den Horizont unseres Denkens und Lebens umsäumt. Soll das, was in diesem Augenblick geschehen wird, vorausberechnet werden können aus dem, was bisher geschehen ist, so ist dazu nicht nur eine vollständige Kenntnis der Gesetze notwendig, die das Geschehen beherrschen, sondern auch eine vollständige Übersicht über alle bisherigen Ereignisse. Denn alle Ereignisse, die in einer wenn auch noch so entfernten räumlichen oder zeitlichen Beziehung zueinander stehen, können im Sinn der das Geschehen beherrschenden Gesetze aufeinander einwirken. Man denke an die gegenseitige Anziehungskraft, die nach dem Newtonschen Gravitationsgesetz jeden entferntesten Weltkörper mit unserer Erde verbindet, oder an die Lichtstrahlen, die vor Millionen von Lichtjahren von einem entfernten Weltkörper ausgegangen sind und jetzt, in einer hellen Winternacht, unser Auge treffen. Bei dieser gegenseitigen Wechselwirkung, die zwischen allen über Raum und Zeit verstreuten Ereignissen möglich ist, würde nur eine vollständige Kenntnis des ganzen bisherigen Geschehens genügen, um das Ereignis des jetzigen Augenblicks mit Sicherheit vorauszuberechnen. Unsere Übersicht über das bisherige Geschehen gleicht aber immer, wie weit auch unsere historische und paläontologische Forschung fortgeschritten sein mag, der Übersicht des Seefahrers über das Meer. Jederzeit bleibt die Möglichkeit offen, daß jenseits des Horizonts noch unentdeckte Meeresweiten liegen. Das liegt nicht an der Unvollständigkeit unserer augenblicklichen wissenschaftlichen Kenntnis. Es hat vielmehr seinen Grund im Stetigkeitscharakter der Wirklichkeit. Dieser macht es für alle Zeiten unmöglich, ein abgeschlossenes Wirklichkeitsbild zu gewinnen. Immer liegen noch unentdeckte Möglichkeiten jenseits des jeweiligen Horizonts. Infolgedessen bleibt aber auch für alle Zeiten die Vorausberechnung dessen, was der jetzige Augenblick bringen wird, von einer Unsicherheit belastet. Nie läßt sich der Gedanke ausschalten: Wie, wenn jenseits des von mir übersehenen Wirklichkeitsmaterials, aus dem ich das Ereignis dieses Augenblicks voraus-

berechnet habe, irgendwo noch ein verborgener Faktor steckte, dessen Wirksamkeit einen Strich durch meine ganze Berechnung machte! Ist es aber unmöglich, jemals aus dieser Unsicherheit der Berechnung herauszukommen, so kann die deterministische Anschauung auch niemals ein Beruhigungsmittel in der Notlage sein, die mir die richtige Ausfüllung des gegenwärtigen Augenblicks bereitet. Denn die Notlage beruht ja auf dem unsichtbaren Nahesein anderer Möglichkeiten. Dieses Nahesein anderer Möglichkeiten ist aber ebenso drückend, wenn es in der indeterministischen Frage zum Ausdruck kommt: Was muß ich tun, daß ich selig werde?, wie wenn es sich in der deterministischen Frage äußert: Was muß mir widerfahren, daß ich selig werde? Beidemal ist die Last der Möglichkeiten gleich schwer. Und beidemal ist die Nötigung gleich stark, sogleich zu einer bestimmten Ausfüllung dieses Augenblicks überzugehen. Ja praktisch betrachtet ist überhaupt kein Unterschied zwischen der Lage des Deterministen, wenn er vor der Examensfrage des jetzigen Augenblicks steht, und der Lage des Indeterministen, wenn ihm dieselbe Frage vorgelegt wird. Denn da der Examinator nicht wartet, der die Frage gestellt hat, so bleibt auch dem Geprüften keine Zeit, eine abwartende Haltung einzunehmen und einmal zuzusehen, welches Ereignis der Kausalzusammenhang bringen wird. Auch dieses gelassene Zusehen wäre ja, da es Zeit wegnimmt, schon eine ganz bestimmte Ausfüllung des jetzigen Augenblicks, also schon eine bestimmte Entscheidung. Die Frage, die beim Beginn dieses Augenblicks beantwortet werden muß, ist aber gerade die, ob diese Entscheidung die richtige ist, ob ich nicht vielmehr statt zu passivem Geschehenlassen zu energischem, tätigem Eingreifen determiniert bin, was ja nach der deterministichen Anschauung ebensogut möglich wäre. Die praktische Notlage, in der ich bin, die quälende Frage, vor die ich mich gestellt sehe, bleibt also vollständig dieselbe, ob meine Entscheidung von dem Bewußtsein begleitet ist: Ich habe einen freien Willen, oder von dem andern Bewußtsein: Ich tue, was ich muß, ich stehe unter einem unabänderlichen Verhängnis. Die Not, in der das religiöse Bedürfnis wurzelt, ist also zunächst noch ganz unabhängig von der Frage, ob der Determinismus oder der Indeterminismus recht hat, oder ob die Wahrheit in der Mitte liegt. Die Not liegt immer nur in der Unsicherheit, die im Dasein anderer Möglichkeiten begründet ist. Ob das „geängstete Gewissen" im Sinn des Pelagianismus fragt: Erfülle ich die sittlichen Vorbedingungen für mein ewiges Heil? oder im Sinn des Augustinismus: Gehöre ich zu den Prädestinierten oder zu den Verlorenen? — beidemal wird die Frage eben gerade dadurch religiös, daß sie durchzittert ist von der inneren Erschütterung, die durch das Dasein der andern Möglichkeit hervorgerufen ist.

19. Die Frage nach dem Sinn des Lebens.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen! Es hat sich gezeigt:

Auch beim Suchen nach einem Lebensziel kommen wir in dieselbe Notlage wie beim Suchen nach Wahrheit und beim Streben nach Glück. Auf allen drei Hauptgebieten unseres Lebens vollzieht sich derselbe Prozeß.

Immer befinden wir uns zunächst im Stadium des naiven Lebensrausches. Wir gehen im Augenblick auf, im Glück der Stunde, im Streben nach dem nächsten Ziel. Dann stellt sich die Reflexion ein, die nach endgültiger Wahrheitserkenntnis, nach dauerndem Glück, nach einem weltumfassenden Lebensziel verlangt. Damit treten wir in das Stadium der Illusion. Wir malen uns einen Idealzustand aus, in welchem die Rätsel gelöst, die Wünsche erfüllt und die Ideale erreicht sind. Erst wenn dieses Zukunftsbild als Illusion durchschaut ist, erfolgt das große Erwachen. Es geht uns die niederschlagende Erkenntnis auf: Die Unvollkommenheit, unter der wir leiden, hat ihren Grund nicht in einem zufälligen Mangel des augenblicklichen Zustandes. Sie ist vielmehr in der Grundform der ganzen Erfahrungswelt begründet. Die Wurzel alles Übels ist das Urverhältnis, das die ganze empirische Wirklichkeit beherrscht, das Zusammenseinmüssen von Elementen, die sich ausschließen, der polare Gegensatz zwischen Ausschluß und Vereinigung. Dieses Urverhältnis macht den Erkenntnisfortschritt zu einer ruhelosen, unabschließbaren Horizonterweiterung, läßt die Freude immer nur im Übergang eines flüchtigen Augenblicks aufleuchten, und stellt unsern Willen vor die Wahl zwischen unendlich vielen möglichen Kompromißversuchen.

Nur wenn auf allen drei Hauptgebieten des Lebens der Urwiderstreit zum Bewußtsein gekommen ist, wenn also alle Hauptfunktionen den Entwicklungsprozeß bis zum dritten Stadium durchlaufen haben, fühlen wir den ganzen Ernst unserer Lage, und die Frage nach dem Sinn des Daseins legt sich uns in ihrer ganzen Schwere aufs Herz. Im Geistesleben der neueren Zeit ist es deshalb bei den meisten Menschen noch nicht zum vollen Erwachen der religiösen Frage gekommen, weil der Entwicklungsprozeß auf dem praktischen Hauptgebiet des Lebens noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Auf dem Gebiet der Wahrheitserkenntnis und des Glückstrebens ist der unlösbare Widerstreit des Daseins schon weithin fühlbar geworden und hat zu einem tiefgehenden Agnostizismus und Kulturpessimismus geführt. Dagegen ist in der zentralen Frage, wie wir unser Leben einrichten sollen, das dritte Stadium nur von wenigen erreicht worden. Die meisten leben in dieser Beziehung noch im Stadium der Illusion. Wenn auch die Ideen des Zukunftsstaates und des Völkerbundes für die meisten Menschen ihren Zauber verloren haben, so ist doch immer noch der Glaube lebendig, wir seien doch in einer aufsteigenden Entwicklung begriffen, wenn wir auch vielleicht niemals einen absoluten Idealzustand erreichen werden, so seien wir doch beständig in der Richtung nach einem höheren Ziele unterwegs, der Fortschritt der Lebenskunst und technischen Naturbeherrschung führe uns besseren und glücklicheren Zeiten entgegen, wir nähern uns in zunehmendem Maße dem Ideal eines Reichs freier Persönlichkeiten, die einander nicht mehr hindern, sondern fördern.

Solange diese Idee eines Aufstiegs, einer zunehmenden Anpassung an die Lebensbedingungen, eines Kulturfortschrittes, einer stetigen Annäherung an ein „Reich der Zwecke" uns ein Richtmaß an die Hand gibt, nach dem wir unser Handeln einrichten können, ist das Zentralgebiet unseres Lebens von der religiösen Frage noch unberührt geblieben. Die Frage: „Was sollen wir tun?" hat noch nicht den religiösen Klang, den sie bei den Volksmassen hatte, die diese Frage unter dem erschütternden Eindruck der Bußpredigt des Täufers stellten.

Denn wir können diese Frage ja noch ohne jede innere Erschütterung aus Vernunft und Erfahrung heraus beantworten. Wenn wir auf dem praktischen Hauptgebiet des Lebens noch keine innere Katastrophe durchgemacht haben, so kann trotzdem die religiöse Frage in uns erwachen. Aber sie ist dann keine Willensfrage, sondern nur eine intellektuelle Not oder ein ästhetisches Bedürfnis. Wir ahnen die Tiefe des Weltgeheimnisses, das für unser Denken und Forschen auf immer unergründlich bleibt. Wir sehnen uns nach einem Ruhepunkt jenseits von Erdenglück und Erdenleid, nach einer Harmonie, in der sich alle Dissonanzen auflösen. Wenn dieses Verlangen gestillt wird, so entsteht eine weiche agnostische Stimmungsreligion. Daß für sehr viele Menschen der heutigen Zeit die Religion nur noch Stimmung ist, das kommt also nicht daher, weil sich alle dogmatischen Gebilde der Vergangenheit aufgelöst haben. Es hat im Gegenteil seinen Grund vielmehr darin, daß gerade das wichtigste dogmatische Gebilde aus der verklungenen Zeit des Idealismus immer noch in die Gegenwart hereinragt, der Glaube an ein Ideal, dem die Weltentwicklung unaufhaltsam entgegenführt, und an dem wir uns in allen Fragen des praktischen Lebens orientieren können. Solange wir ohne Religion wissen, was wir zu tun haben, wie wir unser praktisches Leben einrichten sollen, ist die religiöse Frage noch keine ernste Angelegenheit für Männer. Sie gehört nicht zu den Fragen, die dringend sind und unbedingt beantwortet werden müssen. Die religiöse Erschütterung gleicht noch einem fernen Erdbeben, das man durch den Seismographen feststellt, von dem aber das eigene Haus noch nicht gefährdet ist. Erst wenn sich herausgestellt hat, daß auch das letzte Dogma, das wir Menschen uns selbst ausgedacht haben, das Dogma von der aufsteigenden Entwicklung, genau so Illusion war, wie alle früheren selbsterdachten Dogmen, dann merken wir, daß wir den Weg verloren haben und ihn aus eigener Vernunft oder Kraft schlechterdings nicht mehr wiederfinden können. Dann wird die Frage unabweisbar, ob es nicht eine Lösung des Lebensproblems gibt, die aus einer andern Dimension kommt. Die Ewigkeitsfrage wird zu einem Erdbeben, das wir nicht mehr bloß von ferne spüren. Es erschüttert den Boden, auf dem wir stehen und auf den wir das ganze Haus unseres Lebens gebaut haben. Der Sinn unserer ganzen praktischen Lebensarbeit steht in Frage. Wir sind nicht mehr bloß durch unser Wahrheitsstreben und unser Gemütsbedürfnis auf die Frage nach dem Absoluten geführt. Wir sind vielmehr mit unserer ganzen Persönlichkeit vor die religiöse Frage gestellt.

Wir stehen vor einem Entweder-Oder, in dem alle theoretischen und praktischen Fragen unseres Lebens zusammengefaßt sind.

Entweder es gibt keinen Ausweg aus dem Widerstreit, der auf der ganzen Erfahrungswelt lastet. Jene ungelöste Spannung zwischen der konjunktiven und disjunktiven Beziehung, aus der, wie wir sahen, alle Nöte unserer jetzigen Daseinsform erwachsen, behält das letzte Wort. Das widerspruchsvolle Verhältnis, das zwischen allen Raumgebilden, Zeitelementen und Bewußtseinswelten besteht und das aller Lebensentfaltung den Charakter des Konkurrenzkampfes verleiht, beherrscht die ganze Wirklichkeit. Dann ist unser Glückstreben ein Jagen nach einem Phantom. Dann ist unser Suchen nach Wahrheit ein Wandern durch ein unendliches Nebelmeer. Dann ist unser praktisches Handeln

auf immer von dem Gefühl der Willkürlichkeit belastet. Denn da es ja doch unmöglich ist, ohne Selbstwiderspruch, also mit innerer Konsequenz zu handeln, so ist es ja zuletzt ganz gleichgültig, was wir machen, welchen von den vielen Kompromißwegen wir einschlagen, die innerhalb dieser widerspruchsvollen Lebensform möglich sind.

Oder aber es gibt einen Ausweg aus dem Widerstreit. Das widerspruchsvolle Urverhältnis, das die Erfahrungswelt beherrscht, hat nicht das letzte Wort. Es gibt noch etwas anderes als diese widerspruchsvolle Erfahrungsform. Es gibt etwas Widerspruchsloses, das jenseits dieser Weltform steht. Dann ist ein Zustand möglich, in dem unser Freudenbedürfnis zur Ruhe kommt. Dann gibt es etwas, das unserem Wahrheitsstreben einen letzten Sinn gibt. Dann kann es ein Erlebnis geben, das uns bei unserem Handeln vom Gefühl der Willkürlichkeit befreit.

Mit der Formulierung dieses Entweder-Oder ist die Frage gestellt, auf die wir eine Antwort haben müssen, sobald wir mit unserer ganzen Persönlichkeit vor die religiöse Frage gestellt sind. Haben wir irgend einen Anhaltspunkt, um dieses Entweder-Oder zu entscheiden? Gibt es irgend eine Kundgebung, die uns vom Dasein des Widerspruchslosen überführt? Die Untersuchung, die wir im II. Hauptteil dieser Schrift angestellt haben, hat uns immer nur bis zur Denkmöglichkeit einer höheren Ordnung der Dinge geführt, in der die widerspruchsvolle Grundform der Erfahrungswelt aufgehoben ist. Wir haben gesehen: Wenn es eine solche widerspruchslose Ordnung der Dinge gibt und wenn sich diese Ordnung auf irgend eine Weise kundgibt, so kann unser Denken nichts gegen diese Kundgebung einer höheren Ordnung einwenden. Im Gegenteil. Unser Denken muß diese Kundgebung begrüßen als etwas, was den Forderungen der Denknotwendigkeit entspricht. Aber unser Denken kann diese Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. Denn das reine Denken, wie wir es in der reinen Mathematik und Logik anwenden, kann ja überhaupt keinen Inhalt hervorbringen. Es kann nur bei einem gegebenen Gedankengehalt feststellen, ob er einen Widerspruch enthält, also unmöglich ist, oder ob er keinen Widerspruch enthält, also möglich ist, und was im letzteren Falle nach dem Identitätssatz aus ihm folgt. Aber auch die Erfahrung, das Weltgeschehen, das in raumzeitlicher Form abläuft, kann eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. Denn diese höhere Ordnung steht ja mit den Grundformen der Erfahrung im Widerspruch. Wenn also eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung überhaupt erfolgen soll, so muß sie aus einer Quelle stammen, die sich sowohl vom Denken als vom raumzeitlichen Erfahrungsgeschehen unterscheidet.

Gibt es eine solche Quelle? Oder allgemeiner gefragt: Können wir über die Frage, ob es eine solche Quelle gibt, überhaupt noch wissenschaftlich miteinander verhandeln? Läßt sich eine Antwort auf diese Frage geben, der alle zustimmen können? Ist es nicht einfach so: Die einen glauben eine Quelle zu kennen, die jenseits von Denken und Erfahrung liegt, und schöpfen aus dieser Quelle Offenbarungen über das Weltganze; ihnen kann niemand diesen Glauben abstreiten, denn das Denken kann ja nichts gegen seine Möglichkeit einwenden; die andern kennen keine derartige Quelle; ihnen kann niemand den Glauben

an eine solche andemonstrieren, denn das Denken kann diesen Glauben ja nicht hervorbringen; eine gegenseitige Verständigung darüber ist unmöglich? Wir wollen von dem Weg, den wir noch gemeinsam mit allen gehen können, nicht früher abbiegen, als unbedingt notwendig ist. Jeder Fußbreit gemeinsamen Bodens, über den sich noch eine Verständigung herbeiführen läßt, ist kostbar. Wir fragen uns darum: Gibt es nicht doch eine Kundgebung einer höheren Ordnung der Dinge, die alle anerkennen? Genauer gefragt: Gibt es etwas, was sich aus der exklusiven Erfahrungsordnung nicht erklären läßt und was auch durch kein Denken hervorgebracht ist, und von dem doch alle anerkennen, daß es da ist? Besinnen wir uns einmal, ob wir nicht im Verlauf unserer bisherigen Untersuchung auf etwas gestoßen sind, was sich aus Denken und Erfahrung nicht erklären läßt, sondern auf eine dritte Dimension hinweist, aus der wir etwas empfangen haben. Sind wir auf unserem bisherigen Gedankenweg an irgendeiner Stelle vorbeigekommen, an der wir versuchen könnten, nach Wasser zu graben, um eine Quelle zu erschließen, die uns bisher noch verborgen geblieben war?

20. Die Irrationalität des Tatsächlichen.

Wir sind in der Untersuchung der drei Anschauungsformen auf eine Tatsache geführt worden, deren Bedeutung durch unsere bisherigen Überlegungen noch nicht erschöpft ist. Es ist die Tatsache, daß die Zeit, der Raum und die Vielheit der Bewußtseinswelten immer nur von einem perspektivischen Zentralpunkt aus erlebt werden können. Diese Tatsache ergab sich als Konsequenz aus der Vereinigung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis, die alle Beziehungen der Erfahrungswelt beherrscht. Da nach dem Oder-Verhältnis jedes Element einer Raumlinie oder Zeitstrecke alle andern ausschließt, so könnte, wenn das Oder-Verhältnis allein herrschte, immer nur Ein Element auf Kosten aller andern erlebt werden. Da aber jedes Element immer wieder bis ins Unendliche teilbar ist und jeder kleinste Teil nach dem Oder-Verhältnis alle andern verdrängen muß, so würde das Erleben auf einen unendlich kleinen Teil, also auf einen Punkt beschränkt sein. Es würde also überhaupt kein inhaltliches Erlebnis entstehen können. Ein wirkliches Erlebnis kommt nur dadurch zustande, daß das Und-Verhältnis Elemente zusammenfaßt, die sich nach dem Oder-Verhältnis ausschließen würden. Das Ringen der beiden Verhältnisse, die einander widersprechen, führt dann zu dem Ergebnis, das wir jeden Augenblick erleben: Der ausdehnungslose Punkt, den das Oder-Verhältnis isoliert, wird zum Zentralpunkt der Zusammenschau, die kraft des Und-Verhältnisses möglich wird. Wenn also irgend ein räumliches oder zeitliches Erlebnis zustande kommen soll, so muß ein Raumpunkt gegeben sein, der das perspektivische Zentrum des Raumbildes ist, und ein Zeitpunkt, der die perspektivische Mitte des Zeitstroms darstellt. Endlich muß eine bestimmte Bewußtseinswelt gegeben sein, die das Zentrum bildet, von dem aus das Dasein der andern Bewußtseinswelten zum Bewußtsein kommt.

Damit ist aber eine Frage gestellt, die durch unsere bisherige Untersuchung

noch nicht beantwortet ist und die doch beantwortet sein muß, wenn Erfahrung zustande kommen soll. Das ist die Frage: Welches ist der zentrale Zeitpunkt? Welches ist der perspektivische Mittelpunkt des Raumbildes? Welche Bewußtseinswelt bildet die Mitte der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten? Diese Frage wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir sie persönlich ausdrücken und sagen: Wenn die Subjekte a, b, c . . . ., die Zeitpunkte a', b', c' . . . ., die Raumpunkte a'', b'', c'' . . . . gegeben sind, so kann ich nur entweder Subjekt a oder Subjekt b oder Subjekt c usw. sein und als solches in diesem Augenblick nur entweder im Zeitpunkt a' oder im Zeitpunkt b' usw. leben und mich entweder im Raumpunkt a'' oder im Raumpunkt b'' oder im Raumpunkt c'' usw. befinden. Ich muß also notwendig *irgendein* bestimmtes Glied der Subjektsreihe a, b, c . . . sein, in *irgendeinem* bestimmten Punkt der Zeitreihe a', b', c' . . . . leben und mich an *irgendeinem* bestimmten Punkt der räumlichen Reihe a'', b'', c'' . . . . befinden. Soll diese Forderung erfüllt werden, so müssen natürlich die drei Fragen beantwortet sein: *Welches* von den vielen Subjekten bin ich? In *welchem* Punkt der Zeitreihe lebe ich jetzt? An *welchem* Punkt der räumlichen Mannigfaltigkeit befinde ich mich hier? Wir können die Summe aller Subjekte, die Reihe aller Zeitpunkte, die Gesamtheit aller Raumpunkte mit dem langen Papierstreifen vergleichen, der im Morseschen Telegraphenapparat durch ein Räderwerk an dem Stift vorbeigezogen wird, der die Zeichen darauf schreibt. Der Stift kann sich immer nur an Einer Stelle des langen Streifens befinden, nie an mehreren zugleich. Wo befindet er sich jetzt? Im praktischen Leben macht uns diese Frage niemals Kopfzerbrechen. Denn sie ist immer schon beantwortet, ehe wir Zeit finden, sie aufzuwerfen. Ehe ich irgend etwas fragen kann, bin ich schon ein bestimmtes Subjekt, lebe zu einer bestimmten Zeit und stehe an einem bestimmten Ort. Damit ist aber die Reflexion über diese Frage noch nicht zur Ruhe gekommen. Denn nun taucht hinter ihr ein schwereres Rätsel auf. Das ist die Frage: Woher kommt es, daß mir die Fragen, wer, wann und wo ich bin, niemals Kopfzerbrechen machen, daß sie immer schon beantwortet sind, ehe ich sie überhaupt aufgeworfen habe, daß mir die Antwort auf diese drei Fragen mühelos, wie ein Geschenk von oben, in den Schoß gefallen zu sein scheint? Das Rätsel, vor dem wir hier stehen, kommt uns im alltäglichen Leben kaum mehr zum Bewußtsein. Denn der Tatbestand, der dieses Rätsel aufgibt, ist uns dadurch, daß wir immer in ihm leben, so vertraut und alltäglich geworden, daß wir das Staunen darüber verlernt haben. Einem Kind der Großstadt kommt erst dann, wenn einmal der elektrische Strom versagt, die Frage, wo das elektrische Licht herkommt. So würden auch wir erst dann, wenn die Leitung von oben einmal versagte, die uns ein bestimmtes Subjekt, eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort als Schauplatz unserer Wirksamkeit anweist, wenn wir uns diesen Schauplatz einmal selbst aussuchen müßten, zu fragen anfangen: Woher kam es, daß uns diese Wahl sonst völlig erspart blieb, daß sie immer schon vollzogen war, wenn wir anfingen, darüber nachzudenken? Wer hat uns die Entscheidung darüber abgenommen? Wir berufen uns gern der Vergangenheit oder Zukunft gegenüber auf das Dichterwort: „Der Lebende hat recht". Was kümmern uns die Toten der Vergangenheit und die noch ungeborenen Geschlechter der Zukunft! Die

lebendige Generation der Gegenwart muß im Mittelpunkt unserer Gedanken stehen. Woher kommt dieses unendliche Vorrecht des Lebenden?

Sobald wir diese Frage ernsthaft aufwerfen, merken wir sofort, daß die beiden Instanzen, die in unserem bisherigen Gedankengang zum Wort gekommen sind, keine Antwort auf diese Frage zu geben vermögen. Weder das reine Denken kann diese Frage beantworten, noch der stetige Fluß der räumlichen und zeitlichen Erfahrung. Das reine Denken nicht. Denn der Satz des Widerspruchs, auf dem dieses aufgebaut ist, sagt mir ja immer nur soviel: Es können nicht gleichzeitig zwei Sachlagen gegeben sein, von denen die eine die Verneinung der andern ist. Ich kann also nicht gleichzeitig Herr Müller und nicht Herr Müller, also etwa Herr Schultze sein. Ich kann nicht gleichzeitig im Jahr 1920 und nicht im Jahr 1920, also etwa im Jahr 1921 leben. Ich kann nicht gleichzeitig in Berlin und nicht in Berlin, also etwa in Paris sein. Daraus ergibt sich aber auf unsere Frage immer nur eine Antwort, die in einem Bedingungssatz ausgedrückt werden kann. Wenn ich Herr Müller bin, bin ich nicht Herr Schultze. Wenn ich 1920 lebe, lebe ich nicht 1921. Wenn ich in Berlin bin, bin ich nicht in Paris. Ich mag diese Bedingungssätze drehen und wenden, wie ich will, ich kann niemals die Aussagesätze aus ihnen ableiten, die ich nötig hätte: Der Handelnde ist Herr Müller, Zeit der Handlung ist 1920, Ort der Handlung Berlin. Ob das der Fall ist oder etwas dem Entgegengesetztes, diese Frage läßt der Satz des Widerspruchs ja gerade offen. Das abstrakte Denken, wie wir es z. B. in der reinen Mathematik haben, kümmert sich ja überhaupt nicht darum, ob eine wirkliche Welt existiert, in der es Personen, Räume und Zeiten gibt, oder ob das alles nur eine Annahme ist. Es stellt nur fest, was gefolgert werden muß, wenn eine derartige Annahne gemacht wird. Es ist ihm deshalb ganz gleichgültig, welche Person jetzt gerade zufällig auf der Weltbühne steht und welches der Ort und die Zeit ihrer Handlung ist.

Aber wenn das reine Denken versagt, könnte uns nicht vielleicht die Erfahrung, diese zweite Instanz, die neben dem reinen Denken in Betracht kommt, über den toten Punkt hinüberhelfen? Ist nicht unser kleines persönliches Dasein nur eine Welle im Strom der Erfahrungswelt, des Naturgeschehens und der Geschichte? Und ist es nicht dieser Strom des Weltgeschehens, der uns an die Stelle setzt, die uns im Organismus des Ganzen zukommt? Nehmen wir einen Augenblick an, diese Stelle sei uns noch nicht angewiesen, wohl aber sei das Ganze der den Raum und die Zeit ausfüllenden Erfahrungswelt gegeben, so wie sie an sich ist, abgesehen von dem perspektivischen Standort, von dem aus wir sie sehen, also abgesehen von dem bestimmten Ich, Jetzt und Hier, das den Beobachtungsposten bildet, von dem aus wir das Ganze wie ein Panorama genießen. Diese Annahme ist natürlich eine reine Fiktion. Denn die Erfahrungswelt ist ja ohne das perspektivische Zentrum undenkbar. Aber wir wollen diese fiktive Annahme einmal machen. Die Frage ist nun: Enthält dieses räumlich und zeitlich geordnete Erfahrungsganze als solches irgendeinen Grund zur Entscheidung für die Wahl eines bestimmten perspektivischen Standorts? Offenbar nicht. Denn gehen wir zunächst vom Raum aus, so bleibt sich die räumliche Anordnung der Erfahrungswelt vollständig gleich, ob ich mich von diesem Punkt aus im Raum orientiere oder von einem andern. Die Geographie

von Deutschland bleibt dieselbe, ob mein Blick vom Brocken oder von der Schneekoppe aus über die deutschen Gaue schweift. Die gegenseitige Entfernung der Weltkörper bleibt dieselbe, ob das Observatorium, von dem aus ich in den Weltraum hineinblicke, auf der Erde oder auf dem Mond liegt. Ebenso ist es bei der zeitlichen Ordnung der Weltereignisse. Die Reihenfolge der Erdperioden bleibt dieselbe, ob der Jetztpunkt, in dem ich mich befinde, in der Steinkohlenzeit liegt oder in der Eiszeit oder im Zeitalter des Kulturmenschen. Die Epochen der Weltgeschichte vom Altertum bis zur Neuzeit bleiben ihrem zeitlichen Zusammenhang nach unverändert, ob ich zur Zeit Hadrians lebe oder zur Zeit der Freiheitskriege oder im 20. Jahrhundert. Endlich bleiben die Beziehungen zwischen den vielen voreinander, nacheinander und gleichzeitig miteinander lebenden Subjekten dieselben, ob ich in der Haut eines deutschen Handwerkers oder eines chinesischen Mandarinen stecke. Im Bilde des Morseschen Telegraphenapparates ausgedrückt: Der Papierstreifen, der durch den Apparat gezogen wird, verändert sich nicht, die Anordnung seiner Teile, die Entfernung derselben voneinander bleibt dieselbe, während er am Stift vorbeigeführt wird. Der Papierstreifen als solcher bleibt sich also ganz gleich, ob der Schreibstift ihn jetzt an dieser Stelle berührt oder an einer andern, die einen Meter weiter nach vorn oder nach hinten liegt. Daraus folgt: Im Papierstreifen als solchem, im gegenseitigen Verhältnis seiner Teile kann kein Grund enthalten sein, der den Stift bestimmen würde, ihn jetzt gerade an dieser Stelle zu berühren und nicht an einer andern. Ohne Bild gesprochen: Fassen wir das Ganze der Erfahrungswelt ins Auge, so wie es abgesehen von irgendeinem bestimmten perspektivischen Standpunkt an sich sein würde, so hat vom Standpunkt dieses Ganzen aus betrachtet von sämtlichen Raumpunkten, die es gibt, jeder genau so gut wie der andere das Recht, die Rolle des perspektivischen Zentralpunkts zu übernehmen. Ferner hat von allen Zeitpunkten, die es gibt, jeder genau so viel Grund wie der andere, Jetztpunkt zu werden. Endlich hat von allen Subjekten, die es gibt, jedes gleich viel Grund wie das andere, das Ich zu werden, das im perspektivischen Mittelpunkt des Ganzen steht. Vom Standpunkt des Erfahrungsganzen aus gesehen liegt also keinerlei Grund vor, bei der Wahl dieses Beobachtungspunkts ein Glied des Weltganzen vor dem andern zu bevorzugen. Vielmehr müßten entweder alle gleichzeitig diese Auszeichnung erhalten, oder sie müßte allen gleichzeitig entzogen werden. Die erste dieser beiden Möglichkeiten kann nicht in Frage kommen. Der perspektivische Charakter der drei Anschauungsformen verbietet es, den Beobachtungspunkt in eine Mehrheit von Raumpunkten, Zeitpunkten und Subjekten zugleich zu verlegen. Der Zentralpunkt kann immer nur an Einer Stelle liegen. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit übrig, daß der Vorzug, Zentralpunkt zu werden, allen Elementen des Erfahrungsganzen gleichmäßig entzogen wird. Das wäre in der Tat das einzige, was den Forderungen des vernünftigen Denkens entsprechen würde. Denn wenn es überhaupt einen Sinn hat, das Kausalgesetz auf das Weltgeschehen anzuwenden, d. h. bei jedem Ereignis zu fragen, warum es eingetreten ist, so müssen wir die Voraussetzung machen, daß diese Frage bei jedem Ereignis berechtigt ist, daß also jedes Ereignis einen „zureichenden Grund" hat, ohne den es nicht eingetreten wäre. In unserem Fall handelt es sich um die kausale Erklärung der Tatsache,

daß ein bestimmtes Element des Erfahrungsganzen vor andern den Vorzug erhält, Zentralpunkt zu werden. Ein zureichender Grund für diese Bevorzugung läßt sich, wie wir gesehen haben, nicht finden. Denn alle Elemente haben gleich viel Anspruch auf diese bevorzugte Stellung. An mehr als einen Bewerber läßt sie sich aber nicht vergeben. Das Kausalgesetz verlangt in diesem Falle, daß die Bevorzugung überhaupt unterbleibt, da keinerlei zureichender Grund dafür vorhanden ist. Machen wir uns den Fall an einem physikalischen Beispiel anschaulich. Stellen wir uns eine Wage vor mit zwei gleich schweren Wagschalen. Jede von beiden enthält nach dem Gesetz der Schwere gleich viel potentielle Energie der Lage. Für jede ist die Kraft, die sie bestimmt, zu Boden zu sinken, gleich groß. Sie würden also an und für sich beide gleichzeitig sinken. Dies verbieten aber die Hebelarme, durch die sie verbunden sind. Diese sorgen dafür, daß das Sinken der einen Wagschale immer die andere Wagschale in die Höhe hebt, daß also nur entweder die eine oder die andere sinken kann, nie beide zugleich. Die notwendige Folge ist, daß keine von beiden der Vorzug erhält, zu Boden sinken. Sie müssen sich das Gleichgewicht halten, d. h. einander gegenseitig am Sinken verhindern. Das Ganze der Erfahrungswelt, von der wir sprechen, ist mit dieser Wage vergleichbar. Nur daß es nicht bloß zwei Wagschalen, sondern unendlich viele Elemente sind, die im Verhältnis der Wagschalen zueinander stehen. Alle werden gleich stark hinabgezogen nach der Stelle, wo das perspektivische Zentrum liegt. Es kann aber nur Eines herabsinken. Die notwendige Folge ist, daß sich alle gegenseitig am Sinken verhindern, daß sie sich das Gleichgewicht halten.

Warum ist diese einzig mögliche Folge nicht eingetreten? Warum befinden wir uns, der Forderung des Kausalgesetzes zum Trotz, in einem perspektivischen Zentralpunkt? Man könnte vielleicht antworten: Weil ohne ein solches Zentrum die Erfahrungswelt überhaupt nicht zustandegekommen wäre. Alles, was zeitliche Dauer hat, muß ja, um überhaupt zeitlich zu sein, irgendeinmal jetzt gewesen sein. Ebenso können wir uns nichts räumlich Ausgedehntes denken, das nicht von irgendeinem Beobachtungspunkt aus gesehen wird. Alle zeitliche und räumliche Erfahrung muß also, um überhaupt zustandezukommen, durch den Zenith des perspektivischen Zentralpunkts hindurchgehen. Dieser ist der Ermöglichungsgrund der Erfahrung. Allein das ist kein Grund, den Forderungen des Kausalgesetzes zum Trotz einen solchen Zentralpunkt zu schaffen. Denn woher wissen wir denn, daß Erfahrung zustandekommen mußte? Wir stehen vor der Tatsache, daß die Erfahrungswelt zustandegekommen ist. Daraus folgt aber nicht, daß sie zustandekommen mußte. Sie hätte, vom Standpunkt des Denkens aus betrachtet, ebenso gut nicht zustandekommen können. Wir drehen uns also im Kreise, wenn wir von ihrem Dasein ausgehen und daraus den Ermöglichungsgrund dieses Daseins ableiten.

Damit ist auch die letzte Möglichkeit abgeschnitten, die rätselhafte Tatsache zu erklären, daß mir die Erfahrungswelt von diesem bestimmten perspektivischen Zentrum aus gegeben ist, in dem ich mich jetzt befinde. Weder im Denkgesetz noch in der Erfahrungswelt als solcher ist ein zureichender Grund für diese Tatsache enthalten. Beide führen nur zu Bedingungssätzen. Wenn jemand das Subjekt A ist und im 20. Jahrhundert lebt, sagt mir das Denkgesetz, dann

kann er nicht gleichzeitig irgendein anderes Subjekt sein und in irgendeinem andern Jahrhundert leben. Wenn jemand im 20. Jahrhundert lebt, so sagt mir die Erfahrungswissenschaft, so lebt er etwa 100 Jahre nach Goethe, etwa 400 Jahre nach Luther, er lebt in einer Zeit, da unser Planetensystem nach Helmholtz bereits $^{353}/_{354}$ seiner Energie durch Zerstreuung nach außen hin abgegeben hat, usw. Aber weder Vernunft noch Erfahrungswissenschaft vermag die Tatsache zu erklären, daß diese Wenn-Sätze, die wie ferne Wolkenzüge am Horizont schwebten, sich plötzlich in Aussagesätze verwandeln, die drohend auf mich zukommen und sich wie ein Gewitter über meinem Haupt zusammenballen. Dieser Übergang des Wenn-Satzes: „Wenn jemand in der Lage A ist" in den Aussagesatz: „Ich bin jetzt in der Lage A", diese Verwandlung des Wenn in ein Daß verlangt aber eine Erklärung. Sie zwingt uns also neben dem reinen Denken und dem Erfahrungsganzen noch einen dritten Erklärungsgrund anzunehmen. Wir sind damit einer dritten Erkenntnisquelle auf die Spur gekommen, die wir bisher noch nicht in Betracht gezogen haben. Es ist die Quelle, aus der alle diejenigen Aussagen fließen, die im eigentlichen Sinne Aussagen sind, in denen also nichts Konditionales mehr enthalten ist. Auch eine naturwissenschaftliche Aussage, wie: Reibung erzeugt Wärme, enthält ja trotz ihrer Aussageform nur eine konditionale Aussage. Denn sie sagt nichts darüber, ob Reibung überhaupt vorkommt. Sie spricht nur von den Folgen dieses möglichen Ereignisses. Ebenso ist es mit einer geschichtlichen Aussage, wie: Die Annahme des Kaisertitels durch Wilhelm I. fällt auf den 18. Januar 1871. Denn diese Aussage schweigt darüber, ob sie ein Bericht über Vergangenes oder ein Reflex über ein Gegenwartserlebnis oder eine Prophetie über eine Zukunft ist, die erst unter gewissen zeitlichen Vorbedingungen Ereignis werden wird. Eine reine Aussage, die von jedem konditionalen Einschlag frei ist, erhalte ich also nur, wenn ich eine Erklärung abgebe, die nicht nur mit einem Datum überschrieben, sondern auch mit einem vollen Namen unterzeichnet ist. Dann nimmt der naturwissenschaftliche Satz über das Verhältnis von Reibung und Wärme die reine Aussageform an: Ich habe beobachtet oder mir von Naturforschern sagen lassen, daß Reibung immer Wärme erzeugte. Und der historische Satz über die Kaiserproklamation wird zu der bestimmten Aussage: Ich lebe als Epigone im Schatten des großen Ereignisses von 1871, das etwa 50 Jahre zurückliegt, also zu den vollendeten Tatsachen gehört, mit denen ich rechnen muß. Wir wollen die Quelle, aus der die reinen Aussagen fließen, das Tatsächliche nennen, im Unterschied von dem, was bloß möglich ist, also nur unter gewissen Bedingungen Ereignis wird, oder mit einem Fremdwort das Aktuelle, im Unterschied vom bloß Potentiellen. Alles, was aktuell ist, muß potentiell gewesen sein, d. h. es muß zum Ganzen der Erfahrungswelt gehören, deren räumliche und zeitliche Ordnung den Zusammenhang darstellt, in den es eingegliedert ist. Aber daß es aus diesem rein potentiellen Dasein heraustritt und aktuell wird, dazu bedarf es noch eines besonderen Faktors, der zum Erfahrungsganzen hinzutritt. Da sich alle Elemente des Erfahrungsganzen gegenseitig die Wage halten, so muß ein Gewicht in die Wagschale geworfen werden, wenn das Gleichgewicht gestört und Ein Element hinabgezogen werden soll in das perspektivische Zentrum. Dieses Gewicht wollen wir die Tatsächlichkeit nennen.

Das Wort „Tatsächlichkeit“ macht die praktische Bedeutung deutlich, die der Faktor hat, dem wir hier auf die Spur gekommen sind. Das Gewicht, das die Lage des perspektivischen Zentralpunkts für unser praktisches Leben hat, kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir von der Zeit ausgehen und uns klar machen, wieviel für uns davon abhängt, an welcher Stelle der Zeitstrecke das Jetzt liegt. Der Jetztpunkt teilt ja das Zeitganze in zwei Hälften, Vergangenheit und Zukunft. Er ist die Wasserscheide zwischen beiden. Für die Praxis hat aber die Vergangenheit eine völlig andere Bedeutung als die Zukunft. Was der Vergangenheit angehört, ist geschehen. Und was geschehen ist, läßt sich nicht ungeschehen machen. Die Akten darüber sind geschlossen. „Ewig still steht die Vergangenheit.“ Es ist ganz einerlei, ob das Geschehen ohne mein Zutun, ohne meine Schuld, ja wider meinen Willen eingetreten ist, oder ob ich es selbst verschuldet habe, ob es also in meiner Macht stand, ihm eine ganz andere Richtung zu geben. Jetzt, nachdem es geschehen ist, ist es eine vollendete Tatsache. Jetzt läßt sich nichts mehr daran ändern. Noch vor einer Stunde wäre es vielleicht eine Kleinigkeit gewesen, durch eine Weichenstellung den Zug der Ereignisse auf ein anderes Geleise zu leiten. Jetzt ist die Gelegenheit verpaßt. Geschehen ist geschehen. Ganz anders liegt die Sache bei der Zukunft. Über das Zukünftige sind die Akten noch nicht geschlossen. Es ist ja allerdings möglich, daß ich eine deterministische Weltanschauung habe und der Überzeugung bin, auch die Zukunft sei bis in alle Einzelheiten hinein vorausbestimmt, es sei also tatsächlich schon über sie entschieden. Allein praktisch ändert das in meiner Stellung zur Zukunft wenig. Denn weil die raumzeitliche Wirklichkeit von unendlichem Umfang ist, ist es ein für allemal unmöglich, eine vollständige Übersicht über sie zu gewinnen. Nur eine vollständige Übersicht über diese Wirklichkeit würde aber genügen, um alle Energievorräte zu kennen, die in ihr verborgen liegen, und alle Bedingungen unter denen diese Energievorräte in Wirksamkeit treten. Nur bei einer solchen vollständigen Kenntnis der Sachlage wäre es aber möglich, im jetzigen Augenblick mit Sicherheit vorauszusagen, was die Zukunft bringt. Da dieser Überblick über das Ganze für immer unmöglich bleibt, so ändert auch der Determinismus an meinem praktischen Verhalten der Zukunft gegenüber nichts. Ich weiß im jetzigen Augenblick noch nicht sicher, wozu ich in der nächsten Stunde determiniert sein werde. Auch wenn ich von allen Ärzten aufgegeben bin, könnte ich doch noch auf eine unvorhergesehene Weise gerettet werden. Auch wenn der Feind schon auf der ganzen Linie aus seinen Stellungen geworfen ist, könnte noch irgendein unvorhergesehener Zwischenfall den Sieg vereiteln. Über das, was noch nicht geschehen ist, sind also, vom Standpunkt des praktischen Lebens aus gesehen, die Akten niemals geschlossen. Einerlei, ob es sich um Ereignisse handelt, die in meiner Hand liegen, oder um andere, denen ich machtlos gegenüberstehe, erst wenn sie eingetreten sind, ist es Zeit, einen Sieg zu feiern oder sich resigniert in eine Niederlage zu finden.

Die praktische Bedeutung des Jetztpunktes besteht also darin, daß er das Festland des unabänderlich Festliegenden vom Meer des noch Unentschiedenen scheidet. Die Lage des Jetztpunktes gibt einem bestimmten Teil des Geschehens den Charakter der Unabänderlichkeit, während sie einen andern Teil des Ge-

schehens von der Unabänderlichkeit befreit. Jeder von uns kennt den unerbittlichen Zwang, mit der diese Macht, zu binden und zu lösen, ausgeübt wird. Wer auch nur einmal in seinem Leben bereut hat, weiß, wie vergeblich der Versuch ist, das Rad der Zeit zurückzudrehen. Könnten wir es auch nur eine Stunde zurückdrehen, das Jetzt auch nur um eine kurze Spanne Zeit zurückdatieren, so wäre uns in vielen Fällen schon geholfen, und alles könnte noch einmal eingerenkt werden. Aber es ist umsonst, wie sehr wir uns auch dagegen stemmen. Ebenso unmöglich ist es aber, das Rad der Zeit vorwärts zu drehen. Was würden wir oft darum geben, wenn wir über den Berg einer schweren Zeit schon hinweg wären, wenn ein Kampf, der uns bevorsteht und uns mit Spannung und Ungewißheit erfüllt, schon als Vergangenheit hinter uns läge! „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden", sagte Jesus, „und was wollte ich lieber, denn es brennete schon". Aber es ist ein vergeblicher Wunsch, daß Jetzt an eine spätere, lichtere Stelle zu legen. Es liegt unverrückbar an der Stelle, an der es nun einmal liegt.

Mit der Festlegung des Jetzt sind aber auch die beiden andern Zentralpunkte, das Hier und das Ich, mit festgelegt. Die Wahl des Raumpunktes, in dem ich mich befinde, scheint ja, wenn ich nicht gerade im Gefängnis sitze, in weitgehendem Maß in meinem Belieben zu liegen. Eisenbahn, Auto, Dampfschiff, Flugzeug tragen mich mit Blitzesschnelle in entfernte Gegenden des Raums. Allein sobald das Jetzt fixiert ist, sobald also der Teil meines Lebensweges abgegrenzt ist, der unwiederbringlich der Vergangenheit angehört, ist auch der Ort festgelegt, bis zu dem mich mein bisheriger Lebensweg geführt hat. Vor einer Minute lag es noch in meinem Belieben, wo ich jetzt sein würde. Denn damals war dieser jetzige Augenblick noch Zukunft. Ich konnte also noch darüber verfügen, wo ich ihn zubringen wollte, ich konnte stehen bleiben oder nach irgendeiner von mir gewünschten Stelle gehen oder fahren. Jetzt sind die Akten darüber geschlossen und ich bin unwiederbringlich hier. Es ist also im jetzigen Augenblick praktisch ganz gleichgültig, ob ich freiwillig hierher gegangen bin oder zwangsweise, etwa im Gefangenenwagen, hierher befördert worden bin. Ob es freiwillig geschah oder zwangsweise, das ist eine Frage, die nur für die Vergangenheit praktische Bedeutung hatte. Für die Gegenwart ändert ihre Beantwortung nichts mehr an der Sachlage. Denn jetzt kann ich meinen örtlichen Standpunkt für diesen Augenblick nicht mehr ändern. Denn jede räumliche Fortbewegung braucht Zeit. Diese steht mir aber für den jetzigen Augenblick nicht mehr zur Verfügung. Der Ort, an dem ich mich jetzt befinde, gehört also mit zu dem eisernen Tatbestand, in den ich eingeschlossen bin.

Dasselbe gilt endlich von dem Ich, in dem ich mich vorfinde. Wie wir früher sahen, besteht ja die Scheidewand, die ein Ich von einem andern trennt, darin, daß der räumliche und zeitliche Zusammenhang zwischen ihnen abgebrochen ist (s. o. S. 104 ff). Jedes räumliche oder zeitliche Verhältnis, also jede Unterscheidung zwischen hier und dort, vorher und nachher bedarf ja des Subjekts, das sie vollzieht. Eine solche Unterscheidung ist also nur innerhalb Einer Subjektswelt möglich, nicht zwischen mehreren Subjektswelten. Diese sind durch einen unendlichen Abgrund geschieden, der durch keine räumliche oder zeitliche Beziehung überbrückt werden kann. Daraus folgt: Wenn ich mich

in einem bestimmten Jetzt befinde, also in einem Punkt einer bestimmten Zeitstrecke, so bin ich damit auch schon in eine bestimmte Subjektswelt hineingestellt. Denn mit der Zeitstrecke ist ja das Subjekt schon gegeben, das die zeitlichen Unterscheidungen vollzieht, aus denen sie sich zusammensetzt. Ich bin also in einem bestimmten Ich-Bewußtsein gefangen. Wie ich in diese Gefangenschaft geraten bin, ob freiwillig oder gezwungen, oder keins von beiden, darüber sagt mir mein Bewußtsein nichts, wie sehr ich auch mein Gedächtnis nach Erinnerungen über etwaige Anfänge meines Daseins durchsuchen mag. Ich stehe vor der unerklärlichen, aber auch unabänderlichen Tatsache, daß ich dieser bin und kein anderer. Damit bin ich aber auch für alle Zukunft festgelegt. Denn wohin ich auch fliehe, welche Raumentfernungen ich durchmessen, welche Zeitstrecken ich zurücklegen mag, ich kann mir selbst nicht entfliehen, ich laufe mir sozusagen überall selbst in die Arme. Denn Raumentfernungen und Zeitstrecken sind ja lauter Verhältnisse und Unterscheidungen, die nur dadurch möglich sind, daß einer da ist, der sie vollzieht, ein Zuschauer, der sie zusammenschaut, ein Subjekt, das dasselbe bleibt, während sie in langen Ketten an ihm vorüberziehen. Alle Wege des Raums und der Zeit, die ich einschlagen kann, führen mich also immer nur von einer Ecke meines Gefängnisses an die andere, niemals aus diesem hinaus. Hier stehen wir vor der tiefsten Gebundenheit, die uns das Jetzt auferlegt. Sie ist darum so furchtbar, weil sich auch für alle Zukunft nirgends und niemals eine Befreiung aus derselben zeigt. Wir mögen uns noch so glühend darnach sehnen, uns selbst los zu werden und damit den ganzen Ballast der Vergangenheit abzuwerfen, mit dem dieses Selbst beladen ist, der durch die Ketten der Erinnerung, des Bewußtseinszusammenhangs daran gebunden ist. Es ist unmöglich. Es steht nicht in unserer Gewalt, uns von uns selbst zu befreien. Die Zukunft kann immer nur eine Fortsetzung der nun einmal begonnenen Reihe bringen, nicht ein Heraustreten aus der ganzen Reihe, nicht einen absoluten Neuanfang an einer Stelle, die in keinem raumzeitlichen Zusammenhang mit der ganzen bisherigen Reihe stünde. So sehr ich auch unter der Last meines Ichbewußtseins leide, so gern ich, wie man sich ausdrückt, „aus der Haut fahren möchte", um in der Haut irgendeines andern zu stecken, etwa des Dalailama oder des Mikado, ich kann mich nicht aus meinem Gefängnis erlösen.

Die Fixierung des Jetztpunkts, mit dem auch das Hier und das Ich festgelegt ist, schließt mich also in einen nach allen Seiten hin abgeschlossenen Tatbestand ein, aus dem mich keine Macht der Welt befreien kann. Nur wer sich einmal in Reue und Sehnsucht an diesem harten Tatbestand wund gerieben hat, empfindet das Rätsel, das hier unserem Denken aufgegeben ist, in seiner unergründlichen Tiefe. Nach dem Urteil des Denkens und der Erfahrung haben doch alle Zeitpunkte ganz genau gleich viel Grund, Jetzt zu sein und damit ihren Vorgängern den Charakter der unverrückbaren Vergangenheit zu verleihen. Wenn also die Frage ist, ob dieser oder irgendein anderer Zeitpunkt Jetztpunkt werden soll, so liegt der Fall doch genau so, wie wenn zwei einander ausschließende physikalische Vorgänge genau gleich viel Grund haben, einzutreten. Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Luftballon so belastet wird, daß er einerseits nach dem Gesetz der Schwere zu Boden sinken muß, andererseits aber durch die

Gasfüllung, die er enthält, mit genau derselben Energie nach oben gezogen wird. Die Folge ist, es geschieht weder das eine noch das andere. Das Streben, zu steigen, hält dem Streben, zu fallen, das Gleichgewicht. Der Ballon bleibt also in derselben Höhenlage stehen. Denken wir uns nun, wir hätten den Wunsch, die Lage des Ballons zu verändern, ihn etwa etwas höher hinaufzustoßen, so würde dazu in diesem Fall offenbar nur eine sehr geringe Anstrengung genügen. Denn seine Schwere wäre ja durch die Gasfüllung aufgehoben, die ihn nach oben zieht. Denken wir uns vollends den Luftwiderstand weg und die Masse des Ballons, die die Ortsveränderung erschwert, auf Null herabgesetzt, so wäre es unendlich leicht, ihn von der Stelle zu bewegen. Es genügte dazu der Einsatz einer Energiemenge von unendlich kleiner Quantität, die nur um etwas größer als Null wäre. Der leichteste Ball, den wir nach ihm werfen würden, könnte ihn von der Stelle bringen. Damit haben wir ein Bild für die Gleichgewichtslage, in der sich, wenn unser Denken Recht hätte, der Jetztpunkt befinden müßte, da er ja von allen Punkten der Zeit mit derselben magnetischen Kraft angezogen wird. Da er in der Gleichgewichtslage zwischen diesen entgegengesetzten Anziehungspunkten schwebt, müßte es unendlich leicht sein, seine Lage zu verändern, ihn nach vorwärts oder nach rückwärts zu rücken. Statt dessen ist genau das Gegenteil der Fall. Wenn wir alle Energiemassen der ganzen Welt einsetzten, wären wir nicht imstande, den Jetztpunkt auch nur um eine Sekunde rückwärts zu rücken. Das Jetzt setzt jedem Versuch, es zu verrücken, einen unüberwindlichen Widerstand entgegen. Diese unendliche Widerstandskraft muß aus einer Energiequelle stammen, die aus einer andern Dimension kommt, als Denken und Erfahrungswelt.

21. Perspektivischer Mittelpunkt und Ruhepunkt.

Wir können das Ergebnis, zu dem wir durch das Bisherige geführt worden sind, in zwei Sätzen zusammenfassen. 1. Das Grundverhältnis, aus dem die Erfahrungswelt aufgebaut wird, führt uns auf ein perspektivisches Zentrum, von dem aus die Zeitstrecke, die Raumwelt und die Vielheit der Bewußtseinswelten zusammengeschaut wird. Erfahrung ist nur möglich, wenn ein Jetztpunkt gegeben ist, von dem aus die Zeitstrecke erlebt wird, ein Hierpunkt, in dem sich das Raumbild zusammenfaßt, und ein Ich, d. h. eine Bewußtseinswelt, die die perspektivische Mitte der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten bildet. 2. Die Festlegung dieser drei Zentren, die vom Grundverhältnis der Erfahrungswelt aus gefordert wird, kann aber aus diesem Grundverhältnis selbst nicht abgeleitet werden. Aus diesem folgt nur: das Ich, Hier und Jetzt muß an irgendeiner Stelle liegen, irgendein perspektivisches Zentrum muß gegeben sein. Aber wo diese Stelle liegt, welches das perspektivische Zentrum ist, das läßt sich aus dem Grundverhältnis nicht ableiten.

Wenn also Erfahrung möglich sein soll, so muß zu der Grundform der Erfahrungswelt, die wir im zweiten Teil untersucht haben, also zu der Verbindung von Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis, in der die raumzeitlichen Relationen und die Beziehungen zwischen den Bewußtseinswelten wurzeln, noch etwas

hinzukommen, das aus einer andern Quelle stammt. Nun nennen wir jede Gegebenheit, die notwendig ist, um Erfahrung überhaupt möglich zu machen, eine Kategorie, die apriorischen Charakter trägt. Also ist auch die Setzung des perspektivischen Zentrums eine Kategorie d. h. eine Bedingung jeder möglichen Erfahrung. Das ist von der bisherigen Philosophie noch nicht erkannt worden. Denn man faßte bisher bei der Aufstellung von Kategorientafeln von vornherein immer nur die Erfahrungswelt ins Auge, wie sie abgesehen vom perspektivischen Mittelpunkt an sich ist, also die Zeit abgesehen vom Jetzt, den Raum abgesehen vom Hier, die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten abgesehen vom Ich-Zentrum. Diese Loslösung der Erfahrungswelt von ihrem perspektivischen Mittelpunkt ist deshalb berechtigt, weil wir die Erfahrung von ihrem Mittelpunkt durch eine Abstraktion unterscheiden können, ähnlich wie wir die Länge einer Linie von ihrer Richtung, die Stärke eines Tons von seiner Höhe durch eine Abstraktion unterscheiden können. Nur hätte man nicht vergessen sollen, daß wir damit nur eine abstrakte Unterscheidung und nicht eine konkrete Sonderung vollzogen haben. Wenn wir auch die Setzung des Jetzt vom Zeitverlauf als solchem unterscheiden können, so ist doch in Wirklichkeit kein Zeitverlauf vorstellbar, der nicht in einem Jetztpunkt perspektivisch zentralisiert ist. Denn das Oder-Verhältnis, das im Grundgesetz des Zeitverlaufs enthalten ist, fordert ja in jedem Augenblick eine Entscheidung, durch die ein Zeitelement vor allen andern bevorzugt wird. Zeitverlauf und Jetztpunkt gehören also unzertrennlich zusammen, obwohl sie in abstracto unterscheidbar sind. Dasselbe gilt von Raumwelt und Hierpunkt, Bewußtseinsvielheit und Zentral-Ich. Nun sind fast alle mythologischen Gebilde des menschlichen Denkens (z. B. der mittelalterliche Begriffsrealismus) dadurch entstanden, daß man die abstrakte Unterscheidbarkeit zusammengehöriger Elemente mit konkreter Unterschiedenheit verwechselt hat. Dieser verhängnisvolle Denkfehler ist auch in unserem Fall gemacht worden. Man durchschnitt den Lebensnerv der Wirklichkeit, indem man die Erfahrungswelt von ihrem perspektivischen Mittelpunkt lostrennte. So entstand die Vorstellung, die Erfahrungswelt sei etwas, das zunächst ohne Mittelpunkt an sich bestehe, erst hinterher trete der Mittelpunkt hinzu. Dieses Hinzukommen des sehenden Punkts, von dem aus die Welt in eine bestimmte Beleuchtung gerückt wird, erscheint dann als etwas Unwesentliches, als ein zufälliger Nebenumstand. Die Wissenschaft muß von diesem Nebenumstand abstrahieren. Für den Mann der Wissenschaft ist die Tatsache nur ein zufälliger Nebenumstand, daß *er* es ist, der heute, in diesem bestimmten Zeitpunkt, im Archiv in dieser alten Handschrift blättert, daß er es ist, der *jetzt* im physikalischen Laboratorium experimentiert. Der Umstand, daß es gerade dieses Subjekt ist, das in einer bestimmten Zeitlage, als Kind seines Jahrhunderts, forscht und denkt, kommt für die Wissenschaft höchstens als „Fehlerquelle" in Betracht, als Grund zu dem Verdacht, das Forschungsergebnis könnte „subjektiv gefärbt" sein. Sobald der Forscher in die Höhenluft der Objektivität, der allgemein giltigen Wahrheit emporgestiegen ist, liegt der zufällige Ausgangspunkt seines Höhenflugs so tief unter ihm, daß er ihn überhaupt nicht mehr sieht. Diese Lostrennung der „objektiven" Wirklichkeit von ihrem „subjektiven" Mittelpunkt ist für das Verständnis der tatsächlichen Sach-

lage verhängnisvoll gewesen. Man vergaß, daß diese „objektive Wirklichkeit" ein reines Abstraktum ist, das nirgends isoliert vorhanden ist und das in dieser Isolierung genau so undenkbar ist wie eine Linie, die keine Richtung oder ein Ton, der keine Höhe hat. Indem man das Abstraktum der „objektiven Welt" als eine konkrete Wirklichkeit auffaßte, wurde die Erlebniswelt, mit der wir es zu tun haben, in zwei Gebilde zerspalten, die beide, sobald sie voneinander losgerissen sind, zu mythologischen Vorstellungen erstarren. Auf der einen Seite stand die objektive Welt, die keinen Mittelpunkt hat, auf der anderen Seite der isolierte Mittelpunkt, die von ihrem Inhalt losgelöste Fähigkeit der perspektivischen Zusammenschau, das mythologische Ich-Gebilde, das bewußte Wesen, das die Welt in einer bestimmten perspektivischen Verschiebung sieht.

Eine weitere Folge war, daß man nur die Grundformen der „objektiven Welt", wie sie abgesehen vom perspektivischen Mittelpunkt an sich ist, zu den Kategorien rechnete, die a priori gegeben sein müssen, wenn Erfahrung möglich sein soll. Die Setzung des perspektivischen Zentrums erschien als zufällige, subjektive Einstellung, die außer acht gelassen werden kann, wenn die allgemeingiltigen Grundgesetze der Erfahrungswelt aufgestellt werden sollen.

Gehen wir hinter diese mythologische Zerspaltung der Wirklichkeit auf die lebendige Einheit zurück, mit der wir es in Wahrheit immer allein zu tun haben, so ist für das Zustandekommen derselben beides gleich notwendig, das Grundverhältnis, das alle Beziehungen innerhalb der Erfahrungswelt beherrscht und das uns in jedem Augenblick vor die Wahl zwischen gleichberechtigten Möglichkeiten stellt, und die Urentscheidungen, durch welche diese Wahl getroffen und ein perspektivisches Zentrum aus der Fülle der Möglichkeiten auserkoren wird. Nur wenn beides da ist, Grundverhältnis und Mittelpunkt, ist Erfahrung möglich. Damit sind wir also einer neuen Kategorie auf die Spur gekommen, deren Eigenart genau so sorgfältig zu untersuchen wäre, wie die der anderen Kategorien, mit denen sich die Philosophie beschäftigt hat.

Bei der Untersuchung des Grundverhältnisses, von dem alle Beziehungen innerhalb der Erfahrungswelt beherrscht sind, sind wir von der einfachsten Form ausgegangen, in der uns dieses Verhältnis zunächst entgegentritt, vom Zusammenhang zwischen Vorher und Nachher innerhalb der Zeitstrecke. War uns an diesem einfachsten Fall einmal die Eigenart dieses Verhältnisses aufgegangen, so konnten wir es auch in den komplizierteren Variationen wiedererkennen, in denen es innerhalb der Raumwelt wiederkehrt. Ja wir konnten es zuletzt über die raumzeitliche Welt hinaus auf Elemente übertragen, zwischen denen die raumzeitliche Beziehung abgebrochen ist, nämlich auf in sich geschlossene raumzeitliche Systeme oder Bewußtseinswelten. Ähnlich wird es uns auch mit der neuen Kategorie gehen, die uns in der Setzung der perspektivischen Mitte entgegentrat. Wir haben sie zunächst in ihrer einfachsten Anwendung kennen gelernt, in der Unverrückbarkeit des Jetzt, Hier und Ich. Wenn uns an diesen elementaren Fällen die Eigenart dieser Kategorie aufgegangen ist, werden wir sie auch in komplizierteren Anwendungen wiedererkennen. Es soll in diesem Zusammenhang nur auf die wichtigsten Formen hingewiesen werden, in denen uns diese neue Kategorie zum Bewußtsein kommt.

Wir beginnen mit den Anwendungen dieser Kategorie, die unmittelbar

mit der Setzung des Ich, Hier und Jetzt zusammenhängen. Die erste Anwendung ist das Gegebensein des Ruhepunktes, von dem aus festgestellt wird, was ruht und was sich bewegt. Wie wir früher sahen (S. 85 f), ist im unreflektierten Urstadium der „reinen Erfahrung" der Mittelpunkt, an dem das Raumbild orientiert ist, immer zugleich der Ruhepunkt, von dem aus Ruhe und Bewegung der Umwelt festgestellt wird. Um diese Weltmitte kreisen Sonnen und Planeten, an ihm zieht die buntbewegte Welt filmartig vorüber. Sobald wir in einer unerwarteten Situation jede Orientierung verloren haben, so daß uns die künstliche Verlegung des Ruhepunkts wieder abhanden kommt, die wir uns aus praktischen Gründen angewöhnt haben, fallen wir unwillkürlich in den Urzustand zurück und fühlen uns wieder als der ruhende Pol in der Flucht der durcheinanderwirbelnden Erscheinungen. In dieser Tatsache liegt der Schlüssel zur Lösung des Problems, vor dem die mathematische Physik steht, seit mit dem Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbilds der ruhende Weltmittelpunkt nicht mehr dogmatisch feststeht. Seitdem ist immer deutlicher geworden, daß die Entscheidung darüber, was im Weltall ruht und was sich bewegt, rein relativ ist. Eine Zeitlang glaubte man noch, die Ruhelage eines Körpers mit Hilfe des Zentrifugalgesetzes feststellen zu können. Wenn ein Stern rotiert, muß er durch die Wirkung der Zentrifugalkräfte zu einem Ellipsoid abgeplattet werden. Behält er seine Kugelgestalt, so rotiert er nicht, sondern ruht. Damit scheint ein Verfahren gefunden zu sein, durch das wir objektiv entscheiden können, ob ein Körper ruht oder in Bewegung ist. Allein dieses Verfahren hat sich sehr bald als eine petitio principii erwiesen, bei welchem das schon vorausgesetzt wird, was erst bewiesen werden sollte. Denn das Zentrifugalgesetz, nach welchem rotierende Körper sich abplatten, ist ja kein a priori feststehender Satz, sondern ein Erfahrungssatz, der aus der Beobachtung rotierender Körper innerhalb eines gewissen Erfahrungsgebiets abgeleitet ist. Die Beobachtungen, auf denen dieser Satz beruht, sind also immer schon unter einer bestimmten Voraussetzung gemacht. Denn um Körperbewegungen zu beobachten, muß man für das ganze Beobachtungsgebiet einen einheitlichen Ruhepunkt voraussetzen. Das Gesetz, daß die Abplattung von einer Eigenbewegung des Körpers herkommt, daß also im Ruhezustand keine Abplattung eintritt, gilt somit nur dann, wenn die Bestimmung des Ruhepunkts zu Recht besteht, von der wir bei den Beobachtungen ausgegangen waren, die zur Aufstellung des Gesetzes geführt hatten. Das Recht dieser Voraussetzung sollte ja aber eben erst bewiesen werden. Damit ist der letzte Anhaltspunkt hinfällig geworden, den wir für eine objektive Feststellung des absoluten Ruhepunkts gehabt hatten. Das Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung ist vollkommen relativ geworden. Damit ist aber für eine Physik, die auf den Prinzipien Newtons aufgebaut ist, eine Schwierigkeit entstanden, auf die C. Neumann in seiner Schrift „Über die Prinzipien der Galilei-Newtonschen Theorie" (1870) als erster Vorbote der modernen Relativitätstheorie hingewiesen hat. Die Physik Newtons ruhte auf dem Trägheitsgesetz. Nach diesem läuft ein in Bewegung gesetzter materieller Punkt, falls keine fremde Ursache auf ihn einwirkt, in gerader Linie fort und legt in gleichen Zeiten gleiche Wegabschnitte zurück. Wenn nun aber das Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung relativ geworden ist, so kann man gar

nicht mehr sagen, was unter einer Bewegung in gerader Linie zu verstehen ist. Denn eine Linie, welche von unserer Erde aus betrachtet, geradlinig ist, ist von der Sonne aus gesehen krummlinig, und sie wird, wenn wir unsern Standpunkt auf den Jupiter oder irgend einen andern Himmelskörper verlegen, jedesmal wieder eine andere Kurve bilden. Umgekehrt wird die kreisförmige Bahn, die der Mond durchläuft, wenn wir ihn von der Erde aus betrachten, von der Sonne aus gesehen zu einer Schlangenlinie, und wir können sie leicht, wenn wir noch einen andern Ruhepunkt wählen, vollends in eine gerade Linie verwandeln. Anschaulicher als an diesen astronomischen Verhältnissen wird uns diese Relativität der Bewegungsrichtung an den Beispielen, die die moderne Relativitätstheorie den Vorgängen entnimmt, die wir auf unserer Erde täglich beobachten können. Etwa am Beispiel des Steins, den ein Reisender im schnell fahrenden D-Zug aus dem Fenster fallen läßt. Vom Standpunkt des Reisenden aus gesehen fällt der Stein schnurgerade am Wagen herunter. Vom Standpunkt des Bahnwärters aus, der am Bahndamm stehend den Zug vorüberfahren sieht, nahm der herabfallende Stein die Geschwindigkeit des Zuges an. Er fiel in einer langen nach der Lokomotive zu parabelförmig gebogenen Linie zur Erde. Dieses Beispiel zeigt, daß mit der Relativierung der Bewegungsrichtung zugleich noch eine andere Eigenschaft der Bewegungsbahn relativ geworden ist, nämlich die Länge der Bahn, die durchlaufen wird. Damit hat aber auch der zweite Ausdruck, den das Trägheitsgesetz enthält, seinen klaren Sinn verloren, nämlich die Angabe, daß der materielle Punkt in gleichen Zeiten gleiche Wegabschnitte zurücklegt. Auch die Länge des Wegabschnitts, den ein Körper im unendlichen Raum zurücklegt, richtet sich ganz nach der Lage des Ruhepunkts, von dem aus die Bewegung beobachtet wird. Denken wir uns zwei Körper, die einander entgegenlaufen, bis sie zusammenstoßen, und fragen wir uns, welchen Wegabschnitt jeder von beiden zurücklegt. Legen wir den Ruhepunkt, ehe sie ihren Weg antreten, in die Mitte zwischen beiden, dann legt jeder die Hälfte des Abstands zurück, der beide voneinander scheidet. Verlegen wir den Ruhepunkt in einen von beiden Körpern, so bleibt dieser stehen, und der andere durchläuft den ganzen Abstand. Sein Weg ist also doppelt so lang als im ersten Fall. Dazwischen liegen noch unendlich viele andere Möglichkeiten, den Weg, der bis zum Zusammenstoß zurückgelegt werden muß, auf beide Körper zu verteilen. Ist aber die Messung der Wegabschnitte relativ und je nach der Lage des Ruhepunkts ganz verschieden, so wird damit auch der letzte Begriff relativiert, den das Trägheitsgesetz erhält, nämlich der Begriff der gleichen Zeitintervalle, in denen der bewegte Punkt gleiche Wegabschnitte zurücklegen soll. Denn wir haben für die Messung von Zeitintervallen gar keinen anderen Maßstab, als die gleichen Wegabschnitte, die gewisse Körper zurücklegen, nach denen wir unsere Uhren richten. Wir sind gewöhnt, die Umdrehungszeit unserer Erdkugel als unsere Zeiteinheit zu betrachten. Wir legen also unserer Zeitrechnung den Zeitraum, der zwischen zwei aufeinander folgenden Kulminationen eines Sterns verstreicht, als Einheit zugrunde. Diese Zeiteinheit, den sogenannten Sterntag, zerlegen wir dann in 24 Stunden, die Stunde in 60 Minuten usw. Darnach regulieren wir unsere astronomischen Uhren. Von diesen sind dann unsere gewöhnlichen Uhren abhängig. Unsere

ganze Zeitrechnung ruht also auf der Voraussetzung, daß die Sterntage einander gleich sind, daß in ihnen gleiche Wegabschnitte zurückgelegt werden. Woher wissen wir das? Astronomen haben berechnet, daß die Rotationsbewegung der Erdkugel allmählich langsamer wird, daß in jedem Jahrtausend der letzte Sterntag etwa um $^1/_{1000}$ Sekunde größer ist, als der erste. Aber auch wenn gar keine derartige Berechnung vorläge, müßten wir sagen: Die Wegstrecken, die ein rotierender, schwingender oder kreisender Körper zurücklegt, sind ganz verschieden, je nach der Stelle, an der der Ruhepunkt liegt. Also verändern sich mit der Verlegung des Ruhepunkts auch die Zeitmaße. Denn wir haben für diese ja gar keinen andern Anhaltspunkt als jene periodisch wiederkehrenden Körperbewegungen.

Aus allen diesen Erwägungen zieht Neumann den Schluß: Wenn irgend ein physikalisches Grundgesetz, wie z. B. das Trägheitsgesetz Galileis, einen Sinn haben soll, wenn also irgend eine physikalische Berechnung von Körperbewegungen möglich sein soll, so muß eine Annahme gemacht werden, die vom Standpunkt der physikalischen Wissenschaft aus betrachtet vollkommen willkürlich und unbegreiflich ist. Wir müssen annehmen, daß auf eine völlig irrationale Weise ein Punktsystem α gegeben ist, an dem wir uns orientieren können, d. h. ein System starr verbundener Punkte, deren Zahl mindestens 3 sein muß, oder ein System starr miteinander verbundener Linien, deren Zahl mindestens 2 sein muß. Nur wenn dieses Ursystem festliegt, gewinnen alle physikalischen Ausdrücke wieder einen Sinn. Denn dann bedeutet das Trägheitsgesetz, daß ein sich selbst überlassener materieller Punkt eine Bahn durchläuft, die in bezug auf das Punktsystem α geradlinig ist. Dann sind die gleichen Wegabschnitte, die der sich selbst überlassene materielle Punkt nach dem Trägheitsgesetz in gleichen Zeiten durchläuft, solche Teile der von jenem Punkt durchlaufenen Bahn, die vom Punktsystem α aus gesehen gleich erscheinen. Dann sind endlich die gleichen Zeiten, in denen jener Punkt die entsprechenden Wegabschnitte durchläuft, solche Zeitstrecken, in denen ein Körper, vom Standpunkt des Punktsystems α aus betrachtet, gleiche Bewegungen ausführt.

Alle räumlichen und zeitlichen Aussagen, die wir über irgend eine Körperbewegung machen, ruhen also auf der Fixierung des Punktsystems α, oder, wie wir heute unter dem Einfluß der Einsteinschen Theorie sagen würden, auf der Wahl des „Bezugskörpers", von dem aus die Bewegung räumlich und zeitlich gemessen wird. Irgend ein derartiger Ausgangspunkt muß gegeben sein, irgend ein Standpunkt muß eingenommen werden, wenn die physikalischen Messungen bestimmte Werte erhalten sollen. Welches dieser Ausgangspunkt sein soll, daß läßt sich vom physikalischen Standpunkt aus nicht mehr entscheiden. Diese Sachlage erscheint auf den ersten Blick unverständlich. Wir begreifen nicht, warum die Physik, sobald sie einen Naturvorgang, etwa die Bewegung eines fallenden Steins, exakt beschreiben will, immer einen Faktor in die Berechnung einführen muß, der sich physikalisch nicht mehr begründen läßt, der vielmehr vom Standpunkt der Physik aus betrachtet vollkommen willkürlich aussieht. Hier scheint in das Gebiet der exakten Wissenschaft etwas aus einer andern Dimension einzubrechen.

Dieser Eindruck kommt aber nur daher, weil wir vergessen haben, daß wir

uns bei der Beschreibung „objektiver" physikalischer Vorgänge, wie sie abgesehen von unserem „subjektiven" Standpunkt an sich sind, immer nur mit einem Abstraktum beschäftigen, das in dieser Isolierung nirgends vorkommt, sondern nur ein Erzeugnis unseres abstrakten Denkens ist. Ein Raumbild, das nicht ein bestimmtes Ich, Hier und Jetzt zum Mittelpunkt hat, gibt es ebensowenig, wie einen Ton ohne eine bestimmte Höhe oder eine Farbe ohne einen bestimmten Sättigungsgrad. Das Punktsystem α, das die Physik braucht, um für ihre Messungen bestimmte Werte zu erhalten, ist also nur ein abstrakter Ausdruck für die Setzung des perspektivischen Zentrums, die notwendig ist, um Erfahrung allererst möglich zu machen. Denn es ist ganz einerlei, ob wir den Standpunkt, von dem aus die Körperbewegungen des Weltalls beschrieben werden, erst in die Erde verlegen, dann in die Sonne, dann vielleicht in das Sternbild des Herkules, dem sich unser Sonnensystem entgegenbewegt, endlich in irgend einen beliebigen „Bezugskörper", den wir von Fall zu Fall neu bestimmen, der Ausgangspunkt aller dieser Verlegungen bleibt immer der Hierpunkt oder perspektivische Mittelpunkt des Raumbilds. Diesen haben wir nicht selbst gewählt. Wir finden uns vielmehr beim Erwachen des Bewußtseins immer schon in ihm vor. Er ist das ursprüngliche System α. Alle andern Fixierungen des Orientierungspunkts sind erst hinterher von diesem Urstandpunkt aus durch nachträgliche Reflexion künstlich erzeugt. Der Urstandpunkt gleicht dem geborenen Herrscher, der sich nicht selbst eingesetzt hat. Die abgeleiteten Orientierungspunkte gleichen den Beamten, die jener absolute Monarch für bestimmte Zwecke von Fall zu Fall einsetzt und wieder absetzt. Sie tragen ihre Vollmacht immer nur von ihm zu Lehen.

22. Die Kategorie des Schicksals.

Die neue Kategorie, auf die wir aufmerksam geworden sind, haben wir bisher in einer Anwendung kennen gelernt, die unmittelbar mit der Setzung des perspektivischen Mittelpunkts zusammenhängt, nämlich in der Fixierung des Ruhepunkts, von dem aus die Frage der Ruhe und Bewegung entschieden wird, und eben damit des Urmaßes, von dem alle räumlichen und zeitlichen Messungen ausgehen. Die Eigenart dieser Kategorie wird uns aber noch deutlicher zum Bewußtsein kommen, wenn wir sie auf ein noch umfassenderes Gebiet übertragen. Dieser Schritt wird uns schon durch unsere bisherige Untersuchung nahe gelegt. Das perspektivische Zentrum eines raumzeitlichen Systems, das wir bisher ins Auge gefaßt haben, erschien uns ja als das Ergebnis einer Auswahl aus einer Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten. Diese Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten bestand in einem unendlichen, in sich geschlossenen raumzeitlichen System, in dem jeder Punkt an sich genau ebensoviel Recht darauf hat, Mittelpunkt zu sein. Dieses raumzeitliche System oder diese einheitliche Bewußtseinswelt, innerhalb deren ein Punkt zum Mittelpunkt auserkoren werden mußte, war aber ebenfalls das Ergebnis einer Auswahl. Dieses System war auch nur eines unter vielen. Es war Eine Bewußtseinswelt, aus einer Mannigfaltigkeit von Bewußtseinswelten auserkoren. Diese Überlegung führt

uns aber noch um einen Schritt weiter. Sie legt die Frage nahe: Ist nicht vielleicht auch diese umfassendere Mannigfaltigkeit, auf die wir damit gestoßen sind, diese Mannigfaltigkeit von Bewußtseinswelten nur eine unter vielen, also das Ergebnis einer Auswahl aus einer Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten?

Die vielen Bewußtseinswelten, von denen uns nur eine unmittelbar zugänglich ist, stehen, wie wir früher sahen (S. 118f) miteinander im Korrespondenzverhältnis. D. h. sie gehören nicht raumzeitlich zusammen, wirken darum auch nicht kausal aufeinander ein. Dennoch stehen sie in einem genauen Parallelismus zueinander. Jedem Vorgang in einer Bewußtseinswelt entspricht ein Vorgang in der anderen. Sie korrespondieren einander wie Spiegel, die um einen in Bewegung befindlichen Körper herum aufgestellt sind und ihn von verschiedenen Seiten darstellen. Die umfassende Mannigfaltigkeit, aus der eine bestimmte Bewußtseinswelt als die mir unmittelbar gegebene auserkoren ist, ist also ein Inbegriff von korrespondierenden Aspekten, die das Gesamtgeschehen von allen Seiten widerspiegeln. Wir können dieses Gesamtgeschehen nicht von allen Seiten sehen. Wir sehen immer nur die Eine Seite, die es uns zuwendet, die Eine Bewußtseinswelt, die uns unmittelbar gegeben ist. Da eine einheitliche Bewußtseinswelt ein raumzeitliches System ist, so ist das Gesamtgeschehen, wie wir es im Bewußtsein sehen, immer eine räumlich ausgebreitete Welt, die im Fortgang der Zeit stetige Veränderungen durchmacht. Nun gehört es aber, wie seit Kant nicht mehr bezweifelt worden ist, zur Grundform jeder möglichen Erfahrung, daß wir diese zeitliche Fortentwicklung der Raumwelt nicht als ein *zufälliges* Nacheinander von unberechenbaren Veränderungen ansehen können, sondern als eine *notwendige* Aufeinanderfolge nach unabänderlichen Gesetzen. Diese Voraussetzung, unter der wir immer forschen und beobachten, ist, wie Kant gezeigt hat, nicht aus der Erfahrung abgeleitet, so daß sie durch entgegengesetzte Erfahrungen wiederlegt werden könnte. Sie ist vielmehr eine Verstandeskategorie, mit der wir immer von vornherein an jede Erfahrung herantreten, ein Schema, in das wir alles einordnen müssen, was uns entgegentritt. Dies gilt auch von der besonderen Form, die die Kantische Kategorie der Kausalität angenommen hat, seit das Prinzip der Erhaltung der Energie von J. R. Mayer als Grundsatz der neueren Naturwissenschaft aufgestellt wurde. Dieser Grundsatz ist ja nur eine Konsequenz der Voraussetzung, die vor aller Erfahrung feststeht: „Aus nichts wird nichts; nichts kann zu nichts werden". Wenden wir diese Voraussetzung auf den Begriff der „Arbeit" oder der „Energie" an, diesen Generalnenner, auf den alle Naturerscheinungen, einschließlich der Materie, zurückgeführt werden können, so werden wir auf die Vorstellung geführt: Das Weltganze ist ein Energiequantum, das nach unabänderlichen Gesetzen in immer neue Energieformen umgewandelt wird. Die Energiesumme bleibt dabei konstant. Sie wird nur nach dem Energiegesetz in zunehmendem Maße entwertet d. h. in Wärme umgesetzt, also in eine Form, die immer nur zu einem kleinen Teil in andere Formen zurückverwandelt werden kann.

Wenden wir diese Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft auf das Gesamtgeschehen an, das sich in der Vielheit der Bewußtseinswelten von allen Seiten widerspiegelt, so erhalten wir zunächst den Eindruck: Wenn das Gesetz

des lückenlosen Kausalzusammenhangs gilt, so ist der Gang des Weltgeschehens ein für allemal festgelegt. Jede Auswahl aus einer Mehrheit von Möglichkeiten ist ausgeschlossen. Die Kategorie einer schicksalhaften Setzung, in der Eine Wirklichkeit aus konkurrierenden Möglichkeiten auserkoren wird, kann also auf das Gesamtgeschehen nicht angewandt werden. Diesem ist der Gang durch kausale Notwendigkeit vorgezeichnet. Es kann nicht anders. Es muß so verlaufen, wie es verläuft. Allein eine nähere Überlegung zeigt, daß das Gegenteil der Fall ist. Wir sind hier in derselben Lage wie beim Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung. Wir treffen auch hier, wenn wir den letzten Voraussetzungen der exakten Forschung nachgehen, auf einen Faktor, der aus einer andern Richtung kommt, als die andern Kategorien, mit denen wir arbeiten, und den wir doch notwendig einführen müssen, wenn wir den wirklichen Vorgang erklären wollen. Und es wird sich zeigen, daß dieser irrationale Faktor einen ähnlichen Charakter trägt, wie die Setzung des perspektivischen Zentrums innerhalb der raumzeitlichen Welt.

Stellen wir uns der Einfachheit halber die Entstehung unseres Sonnensystems so vor, wie Laplace sich dieselbe vorgestellt hat. Die Nebularhypothese von Laplace ist ja von den meisten Forschern aufgegeben. Aber sie ist wegen ihrer Anschaulichkeit geeignet, uns den Punkt, auf den es uns hier ankommt, rasch zum Bewußtsein zu bringen. Alle Körpergestaltungen und Körperbewegungen im Weltall erklären sich ja nach dieser Hypothese aus zwei gesetzmäßig wirkenden Kräften, der Anziehungskraft, die zwischen allen Körpern nach Maßgabe ihrer gegenseitigen Entfernung besteht, und der Zentrifugalkraft, die aus dem Trägheitsgesetz folgt. Aus diesen beiden Gesetzen an sich ließe sich aber die heutige Gestalt unseres Sonnensystems noch nicht erklären. Es muß noch etwas hinzukommen. Es muß nämlich ein ganz bestimmter Anfangszustand des Weltalls gegeben sein, auf den diese beiden Gesetze angewandt werden müssen, wenn sich die Planeten und Monde in ihrer heutigen Größe und Umlaufsbahn aus dem Anfangszustand entwickeln sollen. Die glühende Gasmasse des Urnebelballs muß 1. eine bestimmte Masse haben, 2. eine bestimmte Rotationsgeschwindigkeit, 3. der Stoff des Urnebelballs muß in bestimmter Weise gelagert sein; er muß dichtere und dünnere Stellen haben, damit die dichteren Stellen später zu Anziehungszentren für ihre Umgebung werden können. Von der Drehungsgeschwindigkeit der Urmasse hängt die Wucht ab, mit der die abgesprengten Teile nach dem Zentrifugalgesetz hinausgeschleudert werden. Aus der Lage und Größe der Dichtigkeitszentren ergibt sich die Größe der Planeten, die sich bilden, wenn der Ring zerreißt, der zunächst als Folge der Abplattung des Urnebelballs entstanden war. Wenn wir die Wucht kennen, mit der ein Planet abgeschleudert worden ist, wenn wir ferner aus seiner Masse und der Masse der zurückbleibenden Sonne die Anziehungskraft ableiten können, die Sonne und Planet auf einander ausüben, so können wir aus Zentrifugalkraft und Attraktion nach dem Parallelogramm der Kräfte die Ellipse berechnen, die der Planet um die Sonne beschreibt. Dasselbe wiederholt sich dann bei den Monden, die sich von den rotierenden Planeten loslösen. Damit sind also alle Eigentümlichkeiten des jetzigen Sonnensystems, die Stelle, die jeder Planet im Verhältnis zu den andern hat, seine Masse, die Geschwindigkeit, mit der

er sich um seine Achse dreht, die Abplattung, die er dadurch erhält, die Ellipse, die er um die Sonne beschreibt, zurückgeführt auf die Masse und Rotationsgeschwindigkeit des Urnebelballs und die Anordnung des Stoffs in der Urmasse. Ist damit der jetzige Weltzustand erklärt? Offenbar nicht. Denn die ganze Erklärung besteht ja nur darin, daß der jetzige Weltzustand aufgefaßt wurde als ein notwendiger Umsatz aus einem früheren Weltzustand. Wir haben die jetzige Stoffanordnung und Kräfteverteilung im Geist zurückverwandelt in eine frühere Stoffanordnung und Kräfteverteilung. Alle die unerklärlichen Faktoren des jetzigen Weltzustandes, wie z. B. die verschiedene Masse der Planeten, die verschiedene Länge ihrer Sterntage, die verschiedene Zahl und Größe ihrer Trabanten, sind in jenem früheren Zustand genau ebenso vorhanden, wie jetzt. Nur haben sie dort eine andere Form, als im heutigen Zustand. Sie sind dort in der unerklärlichen Stoffverteilung enthalten, die die schwingende Urnebelmasse mit Dichtigkeitszentren, also mit embryonalen Planetenkernen durchsetzt, außerdem in der Masse und in der Energie, mit der der Urball sich dreht. Die eigentümliche Anordnung der Stoffe und Kräfte in der Welt ist also offenbar nicht erklärt, sondern nur um eine Weltperiode zurückdatiert. Es ist, wie wenn man die Schwungkraft eines Pendels auf die potentielle Energie der Lage zurückführt, die aufgespeichert sein muß, wenn das Pendel seinen Schwung beginnt. Man könnte nun fortfahren und jene potentielle Energie der Lage wieder aus der lebendigen Kraft erklären, die das Pendel bis zu dieser Höhe hob, und so fort ins Unendliche.

Die Weltentwicklung kann also, vom Standpunkt der Energetik aus bebetrachtet, immer nur darin bestehen, daß eine ganz bestimmte Uranordnung der Stoffe und Energieen in einer fortwährenden Verwandlung begriffen ist, also in immer neuen Formen wiederkehrt. Man könnte diesen fortgesetzten energetischen Umwandlungsprozeß mit einem Strom vergleichen, dessen Wassermasse immer gleich bleibt. Denken wir uns nun, dieser Strom setze sich aus irgend einem Grund aus mehreren Flüssigkeiten zusammen, die eine verschiedene chemische Beschaffenheit haben und sich nicht miteinander vermischen. Stellen wir uns nun ferner vor, dieser aus verschiedenen Flüssigkeiten zusammengesetzte Strom fließe während seines Laufs zuerst durch eine Polargegend, wo er großenteils gefriert, dann durch ein gemäßigtes Klima, wo er wieder auftaut, endlich durch ein Tropenland, wo er beinahe verdunstet, so werden sich die verschiedenartigen Flüssigkeiten, aus denen er zusammengesetzt ist, ihrer verschiedenen chemischen Beschaffenheit entsprechend unter diesen klimatischen Einflüssen sehr verschieden verhalten. Gewisse Teile des Stroms werden z. B. schneller gefrieren, später auftauen und weniger leicht verdunsten als die andern. Die Verwandlungen, die der Strom unter den verschiedenen Temperaturverhältnissen durchmacht, geben ihm also eine sehr mannigfaltige Gestalt. Aber in allen diesen Veränderungen bleibt die Urzusammensetzung gleich, sie kehrt nur in immer neuen Abwandlungen wieder. Dieser Strom ist ein Bild des energetischen Prozesses, den das Weltgeschehen darstellt.

Es ist eine ganz bestimmte Uranordnung von energetischen Gebilden gegeben, die in immer neue Formen umgesetzt wird, die aber in allen diesen Variationen wie ein musikalisches Thema immer wiederkehrt. Denken wir uns z. B. (unter

der Voraussetzung, daß die Laplacesche Theorie richtig ist) den Urnebelball etwas größer und langsamer rotierend, als dies beim Ursprung unseres Sonnensystems der Fall gewesen sein müßte, ferner in der Urmasse die dichten und dünnen Stellen ganz anders verteilt, als wir annehmen müssen, um unsere Planeten und Monde zu erklären, so erhalten wir nach denselben Grundgesetzen (Anziehungsgesetz und Zentrifugalgesetz) mit derselben mathematischen Notwendigkeit ein völlig anderes Sonnensystem. Die Uranordnung ist eine andere. Die Musik des Weltprozesses hat ein anderes Thema bekommen. Infolgedessen entsteht ein anderes Musikstück, obwohl es nach denselben Regeln der Harmonielehre aufgebaut ist.

Zu den unabänderlichen Grundgesetzen, nach denen das Weltgeschehen verläuft, muß also offenbar noch etwas hinzukommen, um den wirklichen Weltlauf zu erklären, nämlich eine ganz bestimmte Urkonstellation der energetischen Gebilde, die dem Gang des Geschehens gerade diese Richtung gibt und nicht irgend eine andere, die nach den unabänderlichen Grundgesetzen an sich genau ebensogut möglich gewesen wäre. Woher kommt diese Urkonstellation und in welcher Weise ist sie uns gegeben? Da die Kategorie der Kausalität einen durchgängigen, lückenlosen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen verlangt, so kann es ja keinen Anfang des Weltprozesses geben. Jeder Anfang fordert wieder eine kausale Erklärung. Der Energiestrom des Weltlaufs hat also keine Quelle, die an irgend einer Stelle der Zeit liegt. Er erscheint nach beiden Seiten hin unendlich. Wir mögen also zeitlich zurückgehen, soweit wir wollen, wir kommen damit der Herkunft jener Uranordnung um keinen Schritt näher. Überall ist sie genau so gegeben, wie wir sie jetzt haben, nämlich als etwas, das in einer fortwährenden Verwandlung aus einer früheren Energieform in eine spätere begriffen ist. Die Uranordnung ist also an jeder Stelle des unendlichen Zeitablaufs auf eine gleich unerklärliche Weise da. Wenn wir den Weltlauf mit einem zusammengesetzten Strom verglichen haben, so ist die Uranordnung der Querschnitt dieses Stroms. Wir können diesen Querschnitt an jeder beliebigen Stelle durch den Strom legen, wir erhalten immer dieselbe Zusammensetzung, nur in immer wieder anderer energetischer Abwandlung. Der umfassende Geist, den Laplace annahm, brauchte nur in irgend einem beliebig herausgegriffenen Augenblick der Zeit das gesamte Weltgeschehen zu übersehen, so konnte er mittels eines Systems von Differentialgleichungen das Weltgeschehen für jeden beliebigen andern Zeitpunkt nach vorwärts und rückwärts berechnen. Er hatte an irgendeiner Stelle den Querschnitt des Energiestroms, der seine Zusammensetzung bis in alle Einzelheiten zeigte. Daraus konnte er mit Hilfe der unabänderlichen Grundgesetze alles Übrige ableiten. Bezeichnen wir den beliebigen Zeitpunkt mit P, die Uranordnung, die der umfassende Geist an dieser beliebig herausgegriffenen Stelle übersah, mit a, b, c . . . , so war irgend eine künftige Umwandlungsform dieser Uranordnung, etwa a^1, b^1, c^1 . . . , a^2, b^2, c^2 . . . , ebenso wie irgend eine frühere Form a_1, b_1, c_1 . . . , a_2, b_2, c_2 . . . eine Funktion aus drei Faktoren, 1. den Grundgesetzen, nach denen alle energetischen Umwandlungen vor sich gehen, 2. der Form a, b, c . . . , die die Uranordnung im Zeitpunkt P hat, 3. dem Zeitabstand $+t$ oder $-t$, den der künftige Zeitpunkt P^1 oder der vergangene Zeitpunkt P_1,

für den der zugehörige Weltzustand berechnet werden soll, von P hat. Der erste von diesen 3 Faktoren ist, wenn das Ideal der Naturwissenschaft im Sinne von Laplace erreicht ist, absolut konstant. Aber auch im zweiten Faktor steckt ein konstanter Wert. Das ist die Uranordnung, die in allen ihren energetischen Verwandlungen gleich bleibt. Der Querschnitt des Energiestroms wandert als konstante Gruppierung der Massen und Kräfte von einer Zeitperiode zur andern. Er ist also unabhängig von der Zeit. Er ist überzeitlich und allgegenwärtig. Wir wollen diese allgegenwärtige Konstante, die zu den Gesetzen des Kausalzusammenhangs hinzukommen muß, um einen wirklichen Weltlauf möglich zu machen, das Schicksal nennen. Dieser Ausdruck ist zunächst noch völlig neutral gegenüber der Entscheidung der religiösen Frage. Er enthält noch keine Aussage darüber, ob wir diese irrationale Setzung als blinden Zufall ansehen oder als Offenbarung von Willensmächten. Aber auch wenn wir noch gar keine Antwort auf die religiöse Frage haben, so ahnen wir doch schon, daß in dieser irrationalen Setzung, die jenseits der Kausalität wirkt, ohne die Kreise der Kausalität im mindesten zu stören, alle dunklen Rätsel unseres Daseins zusammengefaßt sind. Die Ursetzung des Schicksals liegt außer der Zeit. Sie ist ja in jedem Punkt der zeitlichen Entwicklung gleich gegenwärtig. Sie tritt gleichsam unmittelbar aus der Ewigkeit hervor. Sie kommt aus der Dimension des Überzeitlichen und wird dann, wie ein Sonnenstrahl im Spektrum, im Medium der Zeit gebrochen, d. h. in eine Aufeinanderfolge von Abwandlungen einer und derselben Uranordnung auseinandergefaltet, die dann nach dem Kausalgesetz als eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen auseinander hervorgehen. An einer überzeitlichen Setzung, die auf den Zeitstrom projiziert ist, haben aber alle Elemente des Zeitstroms gleichen Anteil. Man kann also nicht sagen: Das Weltschicksal ist in irgend einer fernen Vergangenheit entschieden worden; durch diese frühere Entscheidung ist das gegenwärtige Geschehen im voraus determiniert. Wir müssen vielmehr sagen: Die Urentscheidung fällt in jedem Augenblick. Sie ist die überzeitliche Grundlage, aus der auch das Geschehen des gegenwärtigen Zeitpunkts unmittelbar hervorwächst. Wenn ich die Macht des Schicksals fühle, die meinen Willen in einer bestimmten Richtung vorwärts treibt, so bin ich mir wohl der ehernen Notwendigkeit bewußt, die mein Geschick und mein Wollen mit dem Gesamtgeschehen in einen lückenlosen Kausalzusammenhang zusammenschließt. Aber dieser Gedanke an den geschlossenen Kausalzusammenhang beruhigt mich nicht und entlastet mich nicht von der Verantwortung. Ich ahne: Dieser Kausalzusammenhang ist nur die Projektion einer überzeitlichen Setzung in die Form der Zeit. An dieser überzeitlichen Setzung habe ich aber selbst unmittelbaren Anteil. Denn auch mein Ich und der jetzige Augenblick, in welchem ich meine Entscheidung treffen muß, stammt aus derselben überzeitlichen Quelle. Es tritt ebenfalls aus der Ewigkeit hervor und tritt kraft ewiger Setzung an diese bestimmte Stelle der Zeit. Ich habe deshalb die dunkle Empfindung: Sowohl mein Schicksal als mein Wille sind zwar, zeitlich betrachtet, unabänderliche Glieder der Kausalkette. Überzeitlich betrachtet aber könnten sie auch anders sein, als sie sind. Die Uranordnung des Gesamtgeschehens, die sich in der Kausalreihe entfaltet, könnte auch anders sein, als sie ist. In jedem Wollen nehme

ich teil an dem überkausalen Schöpfungsakt, in welchem Eine Ordnung der Dinge aus einer Fülle anderer Möglichkeiten auserkoren wird.

Damit haben wir die neue Kategorie, auf die wir aufmerksam geworden sind, die Kategorie des Schicksals, auch auf das Gesamtgeschehen übertragen, das sich in der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten widerspiegelt. Auch hier sind wir auf den irrationalen Faktor gestoßen, der zu den immanenten Gesetzen der Weltentwicklung noch hinzukommen muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, genau wie zur Grundform dr Zeitstrecke die Setzung des Jetzt, zu den Grundverhältnissen der Raumanschauung der perspektivische Mittelpunkt, zu den Gesetzen der Körperbewegung das Punktsystem α hinzutreten muß, wenn eine wirkliche Zeitstrecke, ein wirkliches Raumbild, eine wirkliche Körperbewegung zustande kommen soll. Es wäre leicht, den Spuren der Kategorie des Schicksals noch weiter nachzugehen und noch umfassendere Anwendungen derselben zu entdecken. Da uns aber in diesem Zusammenhang die Erfahrungsformen nur unter dem Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit interessieren, so genügen die bisher untersuchten Anwendungen dieser Kategorie, um ihre Eigenart zum Bewußtsein zu bringen.

23. Die Kategorie des Schicksals und die übrigen Kategorien.

Wir haben im Bisherigen eine Richtung entdeckt, aus der wir etwas empfangen, was in den Grundformen der Erfahrung noch nicht enthalten war, was wir somit aus diesen weder durch Beobachtung noch durch Denken ableiten können. Die Quelle, aus der wir hier schöpfen, unterscheidet sich also deutlich von der andern Quelle, die in den Anschauungsformen als solchen gegeben ist, wie sie abgesehen von jenen Ursetzungen an sich sind. Nun erhebt sich die Frage: Wie verhalten sich diese beiden Quellen zueinander? Ergänzen sie sich einfach gegenseitig? Oder besteht zwischen ihnen ein Gegensatz? Das Bisherige hat gezeigt: Beide Quellen gehören zusammen: Sie sind beide gleich notwendig, wenn Erfahrung zustandekommen soll. Man kann beide nur durch Abstraktion von einander loslösen. Damit ist aber noch nicht alles gesagt, was über ihr Verhältnis zueinander gesagt werden muß. Wenn sich beide Quellen harmonisch ergänzen würden, so wäre die eigentümliche Tatsache noch nicht genügend erklärt, daß die wissenschaftliche Forschung bisher fast immer versucht hat, die Kategorie des Schicksals totzuschweigen, sie aus ihren Berechnungen auszuschalten und die Wirklichkeit so darzustellen, als ob jene Kategorie gar nicht vorhanden wäre. Was aus der Richtung der Schicksalskategorie kommt, das stört offenbar die Kreise der wissenschaftlichen Forschung, es trägt ein irrationales Element in ihre Berechnungen hinein, das es unmöglich macht, zu dem harmonischen Gesamtbild zu gelangen, wie es das Ideal einer voraussetzungslosen Forschung ist. Es muß also ein Widerstreit vorhanden sein zwischen den beiden Richtungen, aus denen wir etwas empfangen.

Sobald uns dieser Widerstreit in irgend einer Form zum Bewußtsein gekommen ist, sind wir auf das letzte Problem der Weltanschauung gestoßen, auf den unversöhnlichen Gegensatz zwischen den zwei letzten Voraussetzungen aller

Erfahrung, zwischen dem Schicksalserlebnis und den übrigen Kategorien, die diesem Erlebnis gegenüber neutral sind. Die Lage, in der wir uns als denkende Wesen befinden, hat den Charakter einer ungelösten Spannung. Die Erfahrungswelt, in der wir leben, entsteht aus einem polaren Gegensatz zwischen zwei Kräften, die aus entgegengesetzten Richtungen kommen. Der Gegensatz zwischen beiden ist so tief, daß es unmöglich ist, beide Tendenzen im Gleichgewicht zu erhalten und ihrem Kampf gegenüber neutral zu bleiben. Wir werden vor ein Entweder-Oder gestellt. Wir müssen entweder die erste der beiden Tendenzen als die übergeordnete ansehen und ihr die zweite unterordnen, oder die zweite als übergeordnet betrachten und ihr die erste unterordnen. Mit andern Worten: Wir müssen uns entweder auf den Standpunkt der Schicksalskategorie stellen und diese als den Schlüssel zum Weltverständnis auffassen; dann erhalten die übrigen Kategorien einen geringeren Wahrheitswert. Oder wir stellen uns auf den Standpunkt der übrigen Kategorien; dann wird die Schicksalskategorie entwertet. Wir müssen uns dieses Entweder-Oder, diese beiden entgegengesetzten Möglichkeiten der Weltanschauung, nach allen Seiten hin deutlich machen.

Wir beginnen mit der zweiten Möglichkeit, weil sie die allein wissenschaftliche zu sein scheint. Wir stellen uns auf den Standpunkt der Urbeziehungen und Grundgesetze der Erfahrungswelt, wie wir sie durch Abstraktion von den schicksalhaften Setzungen wissenschaftlich feststellen können. Wir nehmen an, diese dem Schicksalserlebnis gegenüber neutralen Erfahrungsformen haben den höheren Wahrheitswert. Dann ist die Tatsache, daß ich mich jetzt in diesem Zeitpunkt, an diesem Ort und in dieser bestimmten Bewußtseinswelt befinde, das Ergebnis einer ganz willkürlichen Auswahl aus der Summe gleichberechtigter Möglichkeiten, die die objektive Wirklichkeit darbietet. Daß ich dieser bin und hier stehe und wir heute dieses Datum schreiben, ist im Grunde genommen ein sinnloser Zufall. Dieser Zufall stört die vom Denken geforderte Gleichberechtigung aller Räume, Zeiten und Subjekte. Denn objektiv betrachtet haben alle Zeiten gleich viel Recht darauf, Gegenwart zu sein und alle Subjekte gleich viel Recht darauf, im Mittelpunkt der Erfahrung zu stehen. Der Zwang, dem wir unterliegen, die Welt immer von einem bestimmten Punkt aus zu sehen, ist das große Hindernis aller Wahrheitserforschung. Dadurch werden alle Linien der objektiven Wirklichkeit perspektivisch verzerrt und in einen willkürlich gewählten Brennpunkt zusammengebogen. Wir müssen versuchen, diese Fehlerquelle nach Möglichkeit auszuschalten, wenn es auch nie vollständig gelingt. Am leichtesten gelingt das auf den Gebieten, die der mathematischen Darstellung zugänglich sind. Wir abstrahieren mit Hilfe der Formel den „mathematischen Raum" von den perspektivischen Raumbildern, die von einzelnen Punkten aus aufgenommen sind. Wir formulieren in der mathematischen Physik die Bewegungsgesetze so, daß sie von der Fixierung des „Bezugskörpers", ohne die ein wirkliches Bewegungsbild nicht zustandekommen kann, völlig unabhängig sind. Die „Transformationsgleichungen" der Relativitätstheorie gestatten uns ja, die Bewegungsbilder, die von verschiedenen Standpunkten aus entstehen, ineinander umzurechnen. Schwieriger wird die Gewinnung dieses neutralen Standpunktes auf dem Gebiet der Psychologie und

Geschichte, wo uns derartige die Unterschiede nivellierende Formeln nicht zur Verfügung stehen. Wir müßten hier durch eine möglichst vollkommene „Einfühlung" in andere Bewußtseinswelten, in die Geisteswelt anderer Völker, in den Lebensstil anderer Kulturen die subjektive Einstellung überwinden, zu der uns die Gebundenheit an eine bestimmte Bewußtseinswelt zwingt. Aber mögen die technischen Schwierigkeiten, die die Wissenschaft zu überwinden hat, größer oder geringer sein, das Ideal der Forschung bleibt es unter allen Umständen, ein Bild der Wirklichkeit zu gewinnen, das völlig frei wäre von jeder perspektivischen Einstellung. Je näher wir diesem Bilde kommen, um so näher kommen wir der Wahrheit. Wenn wir das Ideal der Wissenschaft erreicht hätten, wenn wir die Dinge sehen könnten, wie sie sind, so würde uns eins vollkommen deutlich sein: Alle Werte, alle Maßstäbe, alle Lebensauffassungen sind relativ. Sie sind das Produkt perspektivischer Einstellungen, die immer nur von einem bestimmten, willkürlich gewählten Zentralpunkt aus gelten. Diesem vollkommenen Relativismus in der Beurteilung aller Werte und Maßstäbe entspricht eine Auffassung des Gesamtgeschehens, die auch hier den irrationalen Faktor des Schicksals nach Möglichkeit ausschaltet. Der Kern des Weltgeschehens ist der Kausalzusammenhang. Das Weltgeschehen ist also nicht Geschichte, sondern Natur. Das innerste Wesen des Geschehens liegt in der Entwicklung, in der sich einfachere Gebilde nach energetischen Gesetzen in immer kompliziertere Formen umwandeln. Die Uranordnung, die im Strom dieser Entwicklung konstant bleibt, die wir darum nicht mehr kausal erklären können, ist der unerklärliche Rest von Willkür und Zufall, der in der kausalen Weltberechnung nie ganz aufgeht. Dieses Element der irrationalen Tatsächlichkeit bleibt zwar ein x in der Gleichung, das wir nie ganz eliminieren können. Aber verglichen mit der lückenlosen Kausalkette des Entwicklungszusammenhangs, der den Kern des Geschehens bildet, ist dieses x nur ein unbedeutender Nebenumstand, den wir ignorieren können.

Dies ist der Standpunkt der Wissenschaft, wie er durch Abstraktion vom Schicksalserlebnis gewonnen wird. Lassen wir nun auch den andern Standpunkt zum Worte kommen, für den umgekehrt gerade das Schicksalserlebnis den Schlüssel zur Deutung des Weltgeheimnisses bildet. Für diesen Standpunkt haben die schicksalhaften Ursetzungen den höheren Wahrheitswert. Die übrigen Kategorien erhalten ihnen gegenüber eine untergeordnete Bedeutung. Stellen wir uns auf diesen Standpunkt, so müssen wir sagen: Das Streben der Wissenschaft nach einem „objektiven" Wirklichkeitsbild, das von jeder perspektivischen Einstellung befreit wäre, ist eine Jagd nach einem Phantom. Ein Raum ohne Mittelpunkt, eine Zeit ohne Jetzt, ein Weltgeschehen ohne anschauendes Bewußtsein ist ein leeres Gedankengebilde, dem jedes Lebensblut ausgesogen ist. Es ist das Produkt einer frei schweifenden Spekulation, die von der elementarsten Grundbedingung aller Erfahrung abstrahiert. Wenn die Forschung nach diesem Ideal strebt, so kommt sie darum der Wirklichkeit um keinen Schritt näher. Sie entfernt sich vielmehr von der Wirklichkeit. Das Dasein eines perspektivischen Weltmittelpunkts gehört ganz genau ebenso zum objektiven Bestand der Erfahrungswirklichkeit, wie die andern Kategorien, die übrig bleiben, wenn man von der Ursetzung des Weltmittelpunkts absieht. Es ist also nicht eine Verschie-

bung des objektiven Tatbestandes, wenn diese perspektivisch gesehen wird. Die Verschiebung liegt vielmehr umgekehrt auf seiten des abstrahierenden Denkens, das eine Gedankenkonstruktion an die Stelle der Wirklichkeit setzt. Daraus folgt aber noch etwas weiteres. Die Gegenpartei behauptet, das Ich, Hier und Jetzt seien aus einer Fülle von Möglichkeiten, die an sich ebensoviel Recht auf diese Zentralstellung gehabt hätten, ganz willkürlich auserkoren. Dieser Eindruck der Willkürlichkeit beruht aber auf einer falschen Voraussetzung. Es wird nämlich dabei vorausgesetzt, die Erfahrungswelt sei zuerst als eine Fülle gleichberechtigter Möglichkeiten gegeben. Aus dieser werde dann hinterher das Eine Element ausgesucht, das den Mittelpunkt bilden soll. Diese Auswahl erscheint dann als willkürlicher Zufall. Nun ist ja aber die Erfahrungswelt gar nie ohne perspektivischen Mittelpunkt gegeben. Beides ist immer zusammen da, das raumzeitliche Gesamtbild und der Mittelpunkt, auf den es bezogen ist. Der Mittelpunkt kann also überhaupt nicht durch eine Auswahl aus den Elementen des Gesamtbilds entstanden sein. Wenn wir sagen, der Mittelpunkt sei aus einem Umkreis von Möglichkeiten auserkoren, so ist das nur ein uneigentlicher Ausdruck für die Tatsache, daß vom Standpunkt der raumzeitlichen Erfahrungswelt aus betrachtet kein Grund dafür vorhanden ist, daß der Mittelpunkt gerade an dieser Stelle liegt und an keiner andern. Das wäre aber nur dann eine *willkürliche* Auswahl, wenn es keinen andern Standpunkt gebe, von dem aus die Setzung des Mittelpunkts beurteilt werden könnte, als den der raumzeitlichen Erfahrungswelt. Wir können diese Setzung aber auch von einem andern Standpunkt aus betrachten. Das Dasein des Ich, Hier und Jetzt ist ja der zentrale Ermöglichungsgrund der ganzen raumzeitlichen Erfahrungswelt, der Eckstein, der den ganzen Bau der Erfahrungswelt trägt. Das Jetzt ist also nicht aus einer vorher vorhandenen Zeitreihe durch einen Wahlakt herausgegriffen. Die Sache liegt gerade umgekehrt. Das Jetzt ist der Mutterschoß, aus dem die ganze Zeitreihe hervorgegangen ist. Es steht zwar hinterher, nachdem die Zeitreihe entstanden ist, an einer ganz bestimmten Stelle innerhalb dieser Reihe. An sich betrachtet ist es aber eine überzeitliche Setzung, die unmittelbar aus der Ewigkeit hervortritt. Ebenso ist das ganze Raumbild aus dem Hier-Punkt geboren. Dieser ist gleichsam der leuchtende Punkt, der das Raumbild als seinen Lichthof oder Fluoreszenzschirm ausstrahlt. Hinterher, wenn das Raumbild da ist, nimmt er allerdings eine ganz bestimmte Stelle innerhalb desselben ein. Sehen wir aber davon ab uud betrachten ihn, wie er an sich ist, so hat er überhaupt keinen Ort, sondern steht jenseits aller räumlichen Lokalisierbarkeit im Unendlichen. Ebenso ist es mit dem Ruhepunkt α. Er ist der archimedische Punkt, von dem aus die Unterscheidung von Ruhe und Bewegung und die Messung aller Bewegungsbahnen erst möglich wird. Hinterher, wenn das Bild der bewegten Körperwelt da ist, nimmt er innerhalb desselben die Stelle eines der vielen möglichen „Bezugskörper" ein. Wir sagen: Er ruht, und alles Übrige ist relativ zu ihm mehr oder weniger in Bewegung. Sehen wir aber davon ab und betrachten ihn, wie er an sich gegeben ist, so steht er völlig jenseits des Unterschieds zwischen Ruhe und Bewegung. Er schwebt frei in der Unendlichkeit.

Bilden demnach die Schicksalssetzungen den Kern der Wirklichkeit, um den sich das raumzeitliche Gesamtbild kristallisiert, so müssen wir diese Ursetzungen

ins Auge fassen, wenn wir der Wirklichkeit auf den Grund kommen wollen. Damit erhalten wir aber ein Erkenntnisziel, das dem Forschungsideal völlig entgegengesetzt ist, das vom andern Standpunkt aus aufgestellt wurde. Das Ziel der Forschung ist nun nicht mehr ein Gesamtbild der Wirklichkeit, in welchem die Gegensätze der perspektivischen Einstellung aufgehoben sind. Dieses Schemen, das von der Erfahrung abstrahiert ist, existiert ja nur in unsern Gedanken, nicht in der Wirklichkeit. Es ist ein totes Gebilde, dem das warme Leben der Wirklichkeit fehlt. Dieses Leben pulsiert im Schicksalserlebnis, das die Erfahrungswelt immer in eine ganz bestimmte einseitige Beleuchtung rückt. Das Weltgeheimnis schließt sich uns also nur dann auf, wenn wir diese verborgene Innenseite der Wirklichkeit ins Auge fassen, die majestätischen Ursetzungen und unverrückbaren Grundsteine, die die Erfahrungswelt tragen. Wir kommen somit dem Weltverständnis nicht näher, wenn wir in fortwährender Horizonterweiterung nach außen schweifen und versuchen, die Welt von allen perspektivischen Punkten aus zugleich zu sehen. „Nach innen führt der geheimnisvolle Weg." Wir müssen in das Zentrum des Erfahrungsbildes eindringen, uns in den überkausalen Schöpfungsakt versenken, dem unser eigenes Ich in seiner bestimmten raumzeitlichen Stellung sein Dasein verdankt. Dann tut sich uns der Schacht auf, der in die Herzkammer der Welt führt. Aus dieser Wertung der Schicksalssetzungen ergibt sich aber eine neue Auffassung des gesamten Weltgeschehens. Das Wesen des Gesamtgeschehens liegt nun nicht mehr in der kausalen Aufeinanderfolge von energetischen Umsätzen. Dieser strenge Kausalzusammenhang wird zwar keinen Augenblick bezweifelt. Aber er ist nur die zeitliche Entfaltung einer überzeitlich gegebenen Gesamtkonstellation und Urgruppierung von Stoffen und Kräften, der allgegenwärtigen Schicksalskonstante, die bei der kausalen Weltberechnung immer als irrationales x vorausgesetzt werden muß. Mit andern Worten: Das innerste Wesen des Weltprozesses ist nicht Natur, sondern Geschichte. Geschichte und exakte Naturwissenschaft haben ja ein und dasselbe Weltgeschehen zum Gegenstand. Nur betrachten sie es unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Mag es sich um Menschengeschichte handeln oder um Pflanzenentwicklung oder um geologische Perioden oder um die Entstehung eines Sonnensystems, immer faßt die exakte Naturwissenschaft die berechenbaren Zusammenhänge ins Auge. Für die Geschichte dagegen ist die gesetzmäßige Aufeinanderfolge energetischer Umwandlungen nur die Form, in der letzte unberechenbare Schicksalsgebilde, wie morphologische Stilarten, Volkseigentümlichkeiten, Charakterprägungen, persönliche Willensentscheidungen zur zeitlichen Auswirkung kommen. Alle diese Schicksalsgebilde ließen sich, wenn eine vollständige Übersicht über alle Weltereignisse möglich wäre, nach dem Gesetz der Erhaltung der Energie und dem Entropiesatz auf entsprechende Erscheinungen früherer Weltperioden zurückführen, also in die energetisch gleichwertigen Formen der Vergangenheit zurückübersetzen. Aber damit wären sie nur in eine andere Sprache übersetzt. Sie würden auch in dieser andern Sprache in derselben unerklärlichen Uranordnung wiederkehren. Es ist, wie wenn man die sämtlichen Eigenschaften eines ausgewachsenen Organismus auf ebenso viele „Iden" oder Eigenschaftsträger im Keimplasma zurückführt, aus denen sich der Organismus im Mutterleibe gebildet hat. Damit wird das Problem

nur zurückgeschoben. Für die geschichtliche Betrachtung sind darum diese energetischen Äquivalenzverhältnisse, die die exakte Naturwissenschaft untersucht, etwas Nebensächliches. Sie sind nur die äußere Erscheinungsform des Weltgeschehens. Der innere Kern des Gesamtgeschehens liegt in jenen Schicksalsgebilden beschlossen. In diese können wir nicht durch Berechnung und exakte Beschreibung des wechselnden energetischen Kleides eindringen, in dem sie durch die Zeiten gehen, sondern nur durch Intuition und kongeniale Vertiefung in ihren Inhalt.

Wenn wir so vom Kausalzusammenhang absehen und den Blick auf die allgegenwärtige Schicksalskonstante richten, so tritt damit der kausalen Notwendigkeit eine höhere Notwendigkeit gegenüber, die ἀνάγκη, die Notwendigkeit des Schicksals. Solange wir nur die kausale Notwendigkeit kennen, erscheint alles, was nicht kausal berechenbar ist, als Willkür und Zufall. Anders liegt die Sache, wenn das Schicksalserlebnis die Offenbarung des Weltgeheimnisses ist. Dann erscheint die äußerliche Eingliederung eines Ereignisses in den berechenbaren Zusammenhang als etwas relativ Zufälliges. Die wahre Notwendigkeit liegt in der Unverrückbarkeit der Schicksalssetzungen. Diese läßt sich nicht von außen erkennen. Sie offenbart sich nur von innen, wenn wir uns in den eigenartigen Gehalt jener Ursetzungen vertiefen.

Damit haben wir auch den zweiten Standpunkt zum Wort kommen lassen, der von den Kategorien der Erfahrungswelt aus möglich ist. Sehen wir noch einmal zurück auf diese Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede, so ist deutlich geworden: In diesem Ringen zwischen zwei Gesamtanschauungen, die theoretisch betrachtet beide gleich möglich sind, sind alle Probleme der Weltanschauung zusammengefaßt. Von der Entscheidung dieses Kampfes hängt die Antwort ab auf die Frage nach dem Sinn des Daseins. Wir brauchen nur aus jeder der beiden Anschauungen noch eine letzte Konsequenz zu ziehen, dann stehen wir vor der Prinzipienfrage, die uns in dieser ganzen Untersuchung von Anfang an beschäftigt hat, nämlich vor der Frage, ob es einen Ausweg aus der ganzen widerspruchsvollen Erfahrungsform gibt, oder ob wir hoffnungslos in ihr eingeschlossen sind, ob also Glaubensgewißheit möglich ist oder nicht. Wir brauchen nur die beiden Gesamtauffassungen, die wir einander gegenübergestellt haben, vollends zu Ende zu denken, dann erhalten wir zwei entgegengesetzte Antworten auf diese Frage.

Stellen wir uns auf den ersten der beiden Standpunkte, die oben geschildert worden sind, sehen wir also das Wesen der Dinge in den unendlichen Relationsreihen, wie sie abgesehen von den perspektischen Zentralsetzungen an sich sind, dann sind wir hoffnungslos in die widerspruchsvollen Erfahrungsformen eingeschlossen. Daß auf irgendeinem zufällig herausgegriffenen Glied der unendlichen Reihe der Akzent des Hier und Jetzt liegt, ist ein Nebenumstand, der nichts mit dem Wesen der Dinge zu tun hat. Dann besteht das Wesen der Wirklichkeit in der raumzeitlichen Unendlichkeit, in den nach allen Seiten hin unabschließbaren Reihen, die alle nach dem widerspruchsvollen Grundverhältnis aufgebaut sind. Mein eigenes Ich, wie es in diesem Augenblick existiert, ist nur ein verlorener Punkt, der ruhelos auf diesen unendlichen Wegen weiter wandert. Die Wissenschaft, die auf das Wesen der Wirklichkeit gerichtet ist,

braucht sich mit diesem winzigen Punkt nicht zu beschäftigen; er liegt tief unter ihr, sie sieht ihn nur von ferne, aus der Vogelschau. Die Eindrücke, die man von diesem zufälligen Punkt aus von der Wirklichkeit hat, können nur subjektive Bedeutung haben. Denn von diesem Punkt kann ja immer nur die allernächste Umgebung, und auch diese nur in perspektivischer Verschiebung gesehen werden. Ein Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit ist ausgeschlossen. Einen Ausweg aus der Raumzeitlichkeit gibt es nicht. Der Widerstreit zwischen Und-Verhältnis und Oder-Verhältnis, die Antinomie des Unendlichkeitsproblems bleibt ungelöst. Der Widerspruch behält das letzte Wort.

Stellen wir uns umgekehrt auf den Standpunkt der Schicksalskategorie und sehen in ihr den Schlüssel zum Weltverständnis, dann werden wir zu einer entgegengesetzten Konsequenz geführt. Das innerste Wesen der Wirklichkeit offenbart sich darin, daß ich in diesem Augenblick als dieses Subjekt gesetzt bin, noch ganz abgesehen von dem raumzeitlichen Gesamtbild, das sich um diesen Zentralpunkt herum kristallisiert. Ich, wie ich in diesem Augenblick bin, stehe zunächst ganz einsam in der Ewigkeit. Meine Existenz tritt unmittelbar aus der Überzeitlichkeit hervor. Die Eingliederung dieser Existenz in die raumzeitlichen Reihen ist etwas Sekundäres. Es kommt erst hinzu. Es ist nur die zeitliche Erscheinungsform jener ewigen Setzung. Meine Existenz hat darum, wie der Januskopf, ein doppeltes Gesicht. Das eine Gesicht ist der Raumzeitlichkeit zugewandt. Zeitlich betrachtet ist sie das Glied einer unendlichen Reihe, ein Fall unter vielen, aus einer Fülle von Möglichkeiten herausgegriffen. Man kann dieselbe Existenz aber auch von der andern Seite betrachten. Dann ist sie der Ewigkeit zugewandt. Sie ist ein Empfang aus einer Dimension, die jenseits der Erfahrungsform liegt. In diesem Empfang aus der Richtung der Ewigkeit liegt aber das Wesen der Sache. Nun, da das Geschenk aus der überzeitlichen Richtung da ist, ist es in den Rahmen der Zeitlichkeit getreten und erscheint als beliebig herausgegriffener Teil eines unendlichen Ganzen. Aber diese räumliche und zeitliche Lokalisierung gehört nur zu seiner Erscheinungsform. Das Sonnenlicht erscheint im Innenraum eines geschlossenen Doms nur in den glühenden Farben der gemalten Fenster. Diese bilden von innen gesehen, nur einen Teil der inneren Domwand. Sie nehmen eine bestimmte Stelle an dieser Wand ein. Nur von der andern Seite gesehen sind sie die Schächte, durch die das Licht von außen in den Raum flutet. Unser ganzes, an die Anschauungsformen gebundenes Bewußtsein gleicht dem Innenraum des Doms. Nirgends ist ein Fenster offen, durch das wir hinausschauen könnten. Wir können den Bann der Erfahrungsformen nicht durchbrechen. Aber jene irrationalen Tatsächlichkeiten, die unerklärlich und doch unverrückbar mitten im Erfahrungsbild stehen, gleichen den glühenden Fensterscheiben, durch die das Licht von der anderen Seite hereinbricht. Sie bilden, von der einen Seite gesehen, nur Teile des unendlichen raumzeitlichen Innenraums. Von der andern Seite gesehen sind sie die Einbruchsstellen für eine Lichtflut, die aus einer andern Dimension kommt. Wir empfangen hier also etwas aus einer Richtung, die jenseits der Erfahrungsformen liegt. In diesem Empfang offenbart sich also das Dasein einer andern Ordnung der Dinge, in der das exklusive Verhältnis aufgehoben ist, in dem innerhalb der Erfahrungswelt Subjekte, Räume und Zeiten zueinander

stehen. Wir gewinnen zwar keinen unmittelbaren Einblick in diese andere Form des Daseins. Wir bleiben auf unsere Existenzform beschränkt. Aber jene andere Form projiziert sich in unsere Erfahrungswelt hinein, wie sich ein dreidimensionaler Körper auf eine zweidimensionale Fläche projiziert. Diese Projektionen aus einer höheren Dimensionalität führen uns zu der Überzeugung: Es gibt eine Ordnung der Dinge, die jenseits der exklusiven Beziehung steht, die den Erfahrungsaussagen ihren beschränkten Charakter gibt. Aus jenen Schicksalssetzungen können also Gewißheiten erwachsen, die das Ganze der Wirklichkeit umspannen.

Damit haben wir die letzten Konsequenzen aus den beiden Standpunkten gezogen, die einander in unversöhnlichem Widerstreit gegenüberstehen. Suchen wir nach einem zusammenfassenden Ausdruck für die beiden widersprechenden Gesamtanschauungen, so können wir sagen: Die erste Gesamtauffassung ist der Standpunkt der Reflexion, die von der irrationalen Wirklichkeit abstrahiert und über die Möglichkeiten reflektiert, die abgesehen von der tatsächlichen Lage „an sich" vorhanden sind. Die zweite Gesamtauffassung ist der Standpunkt des Schicksals, der von den Möglichkeiten absieht, die „an sich" vorhanden wären, und sich auf den Boden der irrationalen Tatsächlichkeit stellt.

Welcher von diesen beiden Standpunkten ist der richtige? In dieser Frage sind nicht nur die letzten philosophischen Probleme zusammengefaßt. In ihr liegt auch das praktische Problem des alltäglichen Lebens in seiner elementarsten Form. Auch wenn wir keinerlei Interesse für philosophische Spekulationen haben, so stehen wir doch täglich vor der Frage, wie wir uns zu dem Tatbestand stellen, der durch die Festlegung des Jetztpunkts vollendete, unabänderliche Tatsache geworden ist. Wir sehen in dieser unabänderlichen Sachlage, die den Ausgangspunkt aller unserer weiteren Entschließungen bildet, zunächst das Ergebnis einer zusammengesetzten Masse von ursächlichen Zusammenhängen. Zum Teil haben wir es selbst verschuldet, daß es jetzt so mit uns steht. Zum Teil sind andere schuld daran, die in unser Leben eingegriffen haben. Zum Teil haben unpersönliche Ursachen mitgewirkt, für die wir niemand verantwortlich machen können, deren Spuren sich, wenn wir sie zurückverfolgen wollen, im Nebel der Urzeit verlieren. Solange uns diese natürliche Erklärung unserer Lage vollständig beruhigt, entsteht die religiöse Frage nicht. Diese erwacht erst dann, wenn durch alle diese Erklärungen die Warumfrage nicht still wird, vor die uns unsere Lage stellt. Das ist dann der Fall, wenn uns diese Lage so sinnlos vorkommt, daß wir uns nicht in sie finden können, ob wir auch einsehen, daß alles so kommen mußte, daß die ineinandergreifenden Kausalreihen gar keine andere Wirkung haben konnten. Denken wir uns z. B., wir wären in der Lage eines Malers, der durch einen Fall, den er im Rausch, also nicht ohne eigene Schuld tat, beide Augen verloren hat. In einem solchen Fall sehen wir deutlich, daß unsere Lage uns vor ein Rätsel stellt, das damit noch nicht gelöst ist, daß wir ihren ursächlichen Zusammenhang durchschauen. Dieses tieferliegende Rätsel kommt uns vielmehr gerade dann in seiner Unergründlichkeit zum Bewußtsein, wenn die kausale Erklärung ihre Arbeit getan hat, wenn wir vollständig verstehen, warum nach dem Kausalgesetz an dieser Stelle der Zeit gerade dieses Ereignis eintreten mußte. Denn nun taucht die Frage auf: Warum

muß **ich** mich gerade **jetzt** an **dieser** Stelle der Zeit befinden? Die Ordnung der Ereignisse nach dem Kausalgesetz, die Aufeinanderfolge der Ursachen und Wirkungen bliebe ja ganz dieselbe, wenn ich statt heute noch gestern lebte oder wenn ich in der Haut eines andern steckte, der von den Ereignissen, die über mich hereinbrechen, völlig unberührt bleibt. Warum läßt sich die Stelle nicht verrücken, an die ich versetzt bin? Warum kann das Heute nicht noch einmal Gestern werden, so daß ich vielleicht noch einmal die Möglichkeit hätte, mich vom Abgrund zurückzureißen, in den ich gestürzt bin? Warum muß gerade ich der Pechvogel sein, der an der Unglücksstelle stand, ausgerechnet in dem Augenblick, da hier ein Zusammenstoß erfolgte, der nach dem Kausalgesetz zu dieser Katastrophe führen mußte? Warum ist die Welt überhaupt so eingerichtet, daß die Kausalreihen gerade so unglücklich zusammentreffen mußten, daß dieses Ereignis dabei herauskam?

Auf diese Frage sind nur zwei Antworten möglich. Entweder ich sage: Es ist eine sinnlose Grausamkeit, daß es keinen Ausweg aus dieser Lage gibt. Ich kann als geistiges Wesen nur ohnmächtigen Protest erheben gegen dieses unselige Zusammentreffen blind wirkender Kräfte. Ich weiß, daß auch dieser Protest sinnlos ist. Denn es **mußte** ja alles so kommen. Dennoch hadere ich mit meinem Schicksal. Ich trotze ihm, wenn ich auch machtlos an den Felsen geschmiedet bin. Oder ich sage: Was irdisch gesehen schlimm ist, das ist nach einer höheren Ordnung gut; mag diese Lage zeitlich betrachtet durch ein unseliges Zusammentreffen eigener und fremder Schuld mit blinden Naturvorgängen verschuldet gewesen sein, jetzt, nachdem sie da ist, hat sie kraft der souveränen Setzung der Uranordnung der Massen und Kräfte in der Welt und kraft der Setzung meiner persönlichen Existenz in diesem Augenblick den Charakter der Unveränderlichkeit bekommen, und damit die Weihe der Ewigkeit. Die Dinge liegen nun einmal, wie sie sind; es ist nichts mehr zu machen; ich kann meine Lebenslage nicht mehr ändern; sie ist mir aus der Hand genommen und liegt in einer höheren Hand; diese legt sie auf mich, um mir die Aufgabe zu stellen, die meiner ewigen Bestimmung entspricht. Entweder versinke ich also in trotzige Verbitterung, oder ich komme zu dem Glauben, daß die Setzung meines Schicksals aus einer höheren Ordnung der Dinge stammt, nach der das, was zeitlich betrachtet wie sinnlose Willkür aussieht, einen ewigen Sinn hat. Solange ich mein Schicksal reflektierend von außen betrachte, erscheint es mir wie ein sinnlos herausgegriffenes Glied aus einer Reihe von Möglichkeiten. Sobald ich es aber von innen sehe, geht mir seine innere Notwendigkeit auf.

Welcher der beiden Standpunkte hat Recht, der Standpunkt der Reflexion, der sich die Fülle der Möglichkeiten vor Augen stellt, aus denen die wirkliche Lage wie durch einen blinden Griff herausgenommen zu sein scheint, oder der Standpunkt des Schicksals, der von allen anderen Möglichkeiten absieht und sich demütig unter die Eine unabänderliche Wirklichkeit beugt?

Gehen wir auf die Grundlagen der Erfahrungswelt zurück, auf die Kategorien, auf denen sie sich aufbaut, so sind, wie wir gesehen haben, beide Standpunkte ganz genau gleich möglich. Denn die beiden Grundbedingungen der Erfahrung, aus denen sich die entgegengesetzten Standpunkte ergeben, die Schick-

salskategorie und die übrigen Kategorien, sind ja beide ganz genau gleich notwendig. Sie können nicht ohne einander gedacht werden. Wir können sie nur durch eine Abstraktion voneinander loslösen, wie man die Kreisform einer Scheibe von ihrer Farbe und Größe loslösen kann. Diese abstrahierende Unterscheidung bedeutet: Wir können von gewissen Eigenschaften der Scheibe „absehen". Aber wir können diese Eigenschaften nicht aus unserem Bewußtsein entfernen. Sie gehören zum Gesamteindruck des Gegenstandes, den wir vor Augen haben. Wir richten nur unsere Aufmerksamkeit nicht auf sie. Diese Möglichkeit der Abstraktion ist offenbar der logische Ausdruck der unlösbaren Spannung, in der die beiden möglichen Standpunkte miteinander stehen. Das Schicksalserlebnis kann nicht auftreten, ohne daß immer die Reflexion als Unterton mitschwingt. Die Setzung des Schicksals schwebt immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten. Wenn uns die heilige Notwendigkeit unseres Schicksals gewiß wird, so ist diese Gewißheit immer von dem Gefühl der unheimlichen Nähe anderer Möglichkeiten durchzittert. Umgekehrt kann die Reflexion, wenn sie sich auch bei ihrem Höhenflug noch so weit von ihrem realen Ausgangspunkt entfernt und in die kühlen Regionen der wissenschaftlichen Objektivität emporsteigt, doch niemals die irrationale Tatsache ganz aus dem Bewußtsein eliminieren, daß sie die Reflexion eines bestimmten Subjekts ist, das unter ganz konkreten Verhältnissen lebt. Es ist auch dem abstraktesten Denken unmöglich, diese bestimmte perspektivische Einstellung aus dem Bewußtsein auszuschalten und ins „Bewußtsein überhaupt" aufzugehen.

Wenn wir also auf die kategorialen Grundlagen der Erfahrungswelt sehen, so sind die beiden entgegengesetzten Standpunkte in gleichem Maße in den Voraussetzungen jeder möglichen Erfahrung begründet. Wir stehen also zunächst ratlos am Scheidewege. Philosophisch betrachtet erscheinen beide Anschauungen gleichberechtigt. Aber damit ist schon etwas sehr Wichtiges gewonnen. Das Gleichgewicht ist wiederhergestellt, das durch die hinter uns liegende Periode der Philosophie und Naturwissenschaft einseitig verschoben worden war. In der ganzen Periode des Denkens, die mit der Aufklärung begann, hat sich das Abstraktum der von seinem perspektivischen Lebenszentrum losgerissenen, also völlig neutralisierten Erfahrungswelt, zu einem mythologischen Gebilde verdichtet, das als „objektive Wirklichkeit" ein selbständiges Dasein führt. Dieser zum Konkretum erstarrten Abstraktion trat dann das perspektivische Zentrum jeder möglichen Erfahrung ebenfalls wie ein mythologisches Sondergebilde gegenüber, als das „Ich der transzendentalen Apperzeption", als „Subjektivität", als bewußtes Einzelwesen. Damit war das Gleichgewicht vollständig zugunsten der sogenannten objektiven Wirklichkeit verschoben, also zugunsten des Standpunkts der Reflexion im Gegensatz zum Standpunkt des Schicksals. Denn damit waren die Aussagen über die Welt, die aus der Schicksalskategorie erwachsen, von vornherein zu Gefühlsäußerungen, Glaubenssätzen oder Werturteilen von Einzelwesen degradiert, über die der „objektive" Weltlauf zur Tagesordnung übergeht, die im unendlichen Weltraum ungehört verhallen. Dieser ganze Begriff der wissenschaftlichen Objektivität, der dem Standpunkt der Reflexion von vornherein ohne Kampf zum Sieg verhilft, ist eine Flucht vor der Schicksalsfrage. Es ist schon viel gewonnen, wenn wir wenigstens ein-

mal das Gleichgewicht zwischen beiden Standpunkten wiederherstellen und dafür sorgen, daß die beiden Gegner unter gleichen Kampfbedingungen in die Arena treten. Dies ist der Fall, wenn deutlich geworden ist: Die Kategorie des Schicksals wird nicht von außen durch die persönlichen Bedürfnisse eines werturteilenden Einzelwesens an die „objektive Welt" herangebracht. Sie ist vielmehr in der Erfahrungswelt selbst als ein Ermöglichungsgrund enthalten, der zu ihrem Bestand ganz genau ebenso notwendig ist, wie jene andern Kategorien, aus denen sich die Idee der objektiven Welt aufbaut. Die Schicksalsfrage ist also nicht erst durch menschliche Bedürfnisse erzeugt. Die Spannung zwischen Schicksal und Reflexion ist in den fundamentalen Voraussetzungen der Wirklichkeit selbst begründet. Niemand kann darum dem Problem aus dem Wege gehen, das in dieser Spannung enthalten ist. Es ist ein kosmisches Problem.

Wenn es so steht, dann ist auch die Instanz, die dieses Problem löst, die also den Kampf zwischen Schicksal und Reflexion entscheidet, nicht ein menschliches Einzelbewußtsein. Die Entscheidung muß an einem Punkt fallen, der über den beiden Standpunkten steht, zwischen denen gewählt werden muß. Wenn die Entscheidung ins Bewußtsein tritt, erscheint sie von der einen Seite gesehen als psychologisches Ereignis, also als Glied der Kausalkette, von der andern Seite gesehen als Auswirkung eines überzeitlichen Schicksals, also als „Prädestination", „Gnade", Einfluß des „Heiligen Geistes". Die Entscheidung selbst aber, wie sie abgesehen von ihrer psychologischen Erscheinungsform ist, weist auf einen Urgrund zurück, der noch jenseits des Gegensatzes der beiden Richtungen steht, aus denen wir Kategorien empfangen. Hier stehen wir vor einer letzten Instanz, die wir nicht mehr erklären können.

24. Die Anwendung der Schicksalskategorie auf die praktische Zentralfrage.

Was bei dem Kampf zwischen Schicksal und Reflexion auf dem Spiel steht, das wird uns aber erst dann vollständig deutlich, wenn wir den Gegensatz, der hier zum Austrag kommt, noch auf ein letztes Gebiet übertragen, auf welchem wir die Entscheidung am dringendsten brauchen, nämlich auf das Gebiet des Handelns. Wie wir früher sahen, ist die religiöse Frage erst dann nicht mehr bloß eine Gefühlssache, sondern eine dringende Angelegenheit des praktischen Lebens geworden, wenn wir ratlos vor der Frage stehen: Was soll ich tun? Wie soll ich die nächste Stunde ausfüllen? In welcher Richtung soll ich handeln? Diese Frage, auf die wir eine Antwort brauchen, wenn wir leben wollen, ist erst dann in ihr religiöses Stadium eingetreten, wenn die beiden Quellen versiegt sind, aus denen wir bisher die Antwort auf diese Frage geschöpft haben, das formale Gewissen, das wir in uns tragen, und die fortschreitende Kulturentwicklung der Menschheit, von der unser Einzelleben einen Teil bildet. Wir müssen zunächst die niederschlagende Entdeckung gemacht haben, daß die sittlichen Instinkte, die wir unmittelbar in unserem Bewußtsein vorfinden und die Kant im kategorischen Imperativ am reinsten zusammengefaßt hat, nur ein Ausdruck sind für die unerfüllbare Forderung, die ganze Lebensform

des Konkurrenzkampfs aufzuheben, die doch im Wesen von Raum und Zeit und Ich-und-Du-Verhältnis begründet ist (s. o. S. 142 ff). Wir müssen ferner eingesehen haben, daß uns auch der große Entwicklungsprozeß der Menschheit, von dem unser kleines Einzelleben getragen wird, in dieser Frage keinen Schritt weiterführt. Die zunehmende Verfeinerung und Vermannigfaltigung der menschlichen Lebensformen, in der sich die organische Entwicklung der Tierwelt auf höherer Lebensstufe fortsetzt, kann ja das tragische Mißverhältnis nicht beseitigen, das zwischen der wachsenden Zahl der Lebensgebilde und dem beschränkten Vorrat von Existenzmitteln besteht. Je höher sich darum die Technik der Selbsterhaltung entwickelt, je feiner und geistiger die Genußmittel werden, um so feiner und teuflischer müssen die Kampfmittel sein, mit denen die Lebewesen ihre Existenz gegeneinander verteidigen und ihre gesteigerten Ansprüche gegeneinander durchsetzen.

Sobald wir diese doppelte Einsicht gewonnen haben, verschwindet die letzte Illusion, die die andern Illusionen der Kulturmenschheit noch um ein Jahrhundert überlebt hatte, die Vorstellung eines sittlichen Gesamtfortschritts, von dessen Strömung sich der einzelne nur ergreifen zu lassen braucht, um seinen Lebensweg zu finden. Wir stehen wieder ganz einsam und hilflos vor der dringenden Frage: Was soll ich angesichts dieser traurigen Sachlage tun? Wie soll ich mich mit ihr abfinden? Bei allen Fragen des praktischen Lebens, den individualethischen sowohl, wie den sozialethischen, fühlen wir uns ja, wenn wir eine Lösung suchen wollen, immer schon nach wenigen Schachzügen mattgesetzt. Denn wir stehen vor dem Mißverhältnis, das in immer neuer Gestalt den tragischen Konflikt in alle Lebensverhältnisse hineinträgt. Wir nehmen nur einige Hauptfragen des sittlichen Lebens heraus, um das zum Bewußtsein zu bringen. Zunächst die Pflicht, unsere Mitmenschen zu lieben. Die Liebespflicht, die alle fühlen, ist nur ein besonderer Ausdruck der Urforderung, daß das exklusive Verhältnis zwischen Ich und Du aufgehoben werden müßte, weil es einen Widerstreit in sich trägt. Es ist das dunkle Gefühl: Es sollte nicht sein, daß ein Wesen auf Kosten des andern lebt. Diese Dissonanz sollte irgendwie aufgelöst werden. Aber wie soll das geschehen? Wir stehen hier vor einem unüberwindlichen Mißverhältnis, das in den Anschauungsformen begründet ist. Schon rein theoretisch betrachtet stehen ja, wie wir früher gesehen haben, Ich und Du im Entweder-Oder-Verhältnis. Sie lassen sich darum nicht zusammendenken, sondern immer nur das eine Ich oder das andere, das eine Ich unter Ausschluß des andern. Dem entspricht praktisch gesehen die Naturnotwendigkeit der Selbstliebe, des praktischen „Solipsismus“. Alle natürliche Liebe, also erotische Liebe und Freundschaft, ist ja Selbstliebe. Ich liebe dabei mein „zweites Selbst“. Diese Liebe hat darum das Entweder-Oder in sich. Ihr Wesen, ihre Kraft, ihre Poesie liegt darin, daß sie Eine Person unter Ausschluß aller andern liebt. „Entweder diese oder keine“, sagt der Liebende. Er möchte die Geliebte allein und ausschließlich besitzen und auch von ihr allein und ausschließlich geliebt sein. Der Gedanke, sich mit einem Nebenbuhler in den Besitz der Geliebten teilen zu müssen, ist ihm unerträglich. Er will sie nur entweder ganz oder gar nicht besitzen. Aber nicht nur die erotische Zuneigung, sondern auch die innige Freundschaft, wie sie im Jünglingsalter geschlossen wird, hat das Verlangen

nach Ausschließlichkeit in sich. Der Freund will dem Herzen des Freundes unbedingt am nächsten unter allen Menschen stehen und nicht etwa einer unter vielen sein, die alle dem Herzen des Freundes gleich nahe stehen. Er will also die Stelle im Herzen des Freundes einnehmen, die nur einer unter Ausschluß aller andern innehaben kann. Erotik und Freundschaft sind also nur eine liebenswürdigere Form des Willens zur Macht, zu dessen Wesen es gehört, sich auf Kosten aller andern durchzusetzen, dem es unerträglich ist, irgendwo nicht der erste, sondern der zweite zu sein. Was der brutale Machtwille auf Kosten aller Nebenbuhler durchsetzen will, ist die eigene Person im engeren Sinn des Worts. Erotik und Freundschaft richtet sich dagegen auf ein „zweites Selbst", zu dem sich das erste Ich erweitert hat, für das das erste Ich zu leiden und zu sterben bereit ist. Aber das Recht, sich diesem zweiten Selbst hinzugeben und von ihm geliebt zu sein, wird von der Erotik und Freundschaft mit derselben Ausschließlichkeit in Anspruch genommen, wie die Alleinherrschaft vom Willen zur Macht. Wir müssen uns ganz klar darüber sein, daß dieser Charakter der Ausschließlichkeit, der der natürlichen Liebe wie dem natürlichen Machtwillen eigen ist, nicht etwa ein Auswuchs, eine Verzerrung oder Übertreibung dieser natürlichen Triebe ist, sondern daß er zum Wesen der natürlichen Triebe gehört, daß diese Triebe den Charakter der Ausschließlichkeit nicht aufgeben können, ohne sich selbst aufzugeben. Nur dann verstehen wir das Problem, das im sittlichen Gebot der Liebe enthalten ist.

Das sittliche Problem entsteht dadurch, daß dem Entweder-Oder, das zum Wesen der natürlichen Liebe und des natürlichen Machtwillens gehört, ein Sowohl-als-auch gegenübertritt, das ihm widerspricht. Der andere, bzw. die Vielheit der andern ist da. So widerspruchsvoll das theoretisch wie praktisch ist, es ist unmöglich, diese Wirklichkeit des andern wegzuschaffen, die die Einheit des Denkens und Wollens stört. Nun scheinen nur zwei Möglichkeiten vorhanden zu sein. Entweder ich versuche auch dieser störenden Wirklichkeit gegenüber dem Naturgesetz meiner Liebe treu zu bleiben. Ich bleibe bei der Vorliebe für den Einen und halte gewaltsam die Neigung zum andern nieder. Oder ich werde der Wirklichkeit des andern, der Vielheit von andern gerecht. Dann muß ich meine Liebe überhaupt aufgeben. Denn deren Wesen liegt ja darin, daß sie nicht auf viele verteilt werden kann. Sie sagt: Ich kann nur diesen Einen lieben oder keinen, genau wie der Machtwille sagt: Ich kann nur entweder der erste sein oder überhaupt nicht sein. So entsteht eine Notlage ähnlich wie die, in der Alexander mit seinem dürstenden Heer war, als er nur Einen Krug Wasser hatte, genug, den Durst Eines Mannes zu stillen. Es schienen nur zwei Möglichkeiten vorhanden zu sein. Entweder der König trank den Krug allein aus, Ein Mann löschte seinen Durst unter Ausschluß aller andern. Oder keiner trank; das Wasser wurde auf die Erde gegossen. Denn hätte man den Krug auf alle verteilen wollen, so hätte jeder nur soviel davon bekommen, daß sein Durst dadurch bloß gesteigert worden wäre. Damit ist die Frage gestellt, auf die wir irgendeine Antwort haben müssen, wenn wir das richtige Verhältnis zu andern Personen finden wollen. Wie soll ich der Wirklichkeit der andern Personen gerecht werden, ohne daß darüber die Glut der natürlichen Liebe erkaltet, deren Wesen gerade darin liegt, Einen vor andern zu bevorzugen? Wie unser

Denken eine Einheit der zusammenfassenden und unterscheidenden Funktion fordert, ohne sich doch eine Vorstellung von dieser Einheit machen zu können, so verlangt unser Wollen eine Tat, in der beides in eine Einheit zusammengefaßt wäre, die Hingabe an alle und die Glut, wie sie nur der Vorliebe für den Einen innewohnt. Und doch kann unser Wille die Vorstellung einer solchen Tat nicht aus sich selbst erzeugen. Denn im Bereich unserer Vorstellbarkeit liegt immer nur auf der einen Seite die Zuneigung zu dem Einen mit ihrem Feuer und mit der angstvollen Unruhe, die durch das Dasein der andern wach erhalten wird, auf der andern Seite die Gleichberechtigung aller, ein kaltes Rechtsverhältnis, unter dem die Sehnsucht nach der Sonnenwärme der natürlichen Liebe nie aufhört, dazwischen die unbefriedigenden Kompromißzustände des alltäglichen Lebens, die eine gemäßigte Vorliebe für einen kleinen Kreis von Nahestehenden vereinigen mit einer kalten Rechtsgleichheit zwischen allen, die Ausnahmen gestattet. Unser natürliches Vorstellen sieht also keinen Weg, auf dem es zu der lebendigen Einheit zwischen dem Entweder-Oder und dem Sowohl-als-auch gelangen könnte, die das Denken und Wollen verlangt. Es schaut nach der Offenbarung einer höheren Liebe aus, die ihm das Dasein einer andern Ordnung der Dinge aufschlösse, in der diese Einheit Wirklichkeit wäre, und die ihm den Weg zeigte, um aus dieser Einheit heraus zu leben[1].

Aber die ungelöste Notlage, in die uns die Liebespflicht hineinführt, ist nur eine von den vielen Gestalten, in denen uns die Dissonanz unserer Daseinsform entgegentritt. Auch wenn wir gar keine Beziehungen zu andern Lebewesen hätten, wenn wir ganz allein ständen, so würde uns unsere individuelle Existenz in einen tragischen Konflikt hineinführen, aus dem wir ebenso schwer einen Ausweg finden können, wie aus der Not der Liebespflicht gegen unsere Mitmenschen. Jeder trägt den Drang in sich, sich auszuleben, seine schlummernden Anlagen und Kräfte zu entfalten. Sobald wir das versuchen, stoßen wir aber auf eine unüberwindliche Schranke. „Das Leben ist kurz, die Kunst ist lang". Die Entwicklungsmöglichkeit für alles das, was sich in uns regt und zu entfalten sucht, drängt sich auf eine ganz kurze Blüteperiode unseres Lebens zusammen, auf die Jahre, in denen wir allein produktiv sind und auf der Höhe des Lebens stehen. Nach diesen Jahren nehmen wir rasch ab und können nur noch verarbeiten, was wir im produktiven Alter hervorgebracht haben. Wir stehen also auch hier wieder vor dem Mißverhältnis zwischen einer Fülle von konkurrierenden Lebenskeimen und einem beschränkten Vorrat an Kraft und Zeit, aus dem sie schöpfen müssen. Es ist wieder nur Ein Wasserkrug vorhanden und viele, die ihren Durst damit löschen wollen. Entweder der Vorrat wird auf alle verteilt. Jeder erhält nur einen Tropfen. Ohne Bild gesprochen: Wir werden möglichst vielseitig und entwickeln jede Anlage ein wenig. Dann zersplittern wir unsere Kraft und werden Dilettanten, die von keinem Gebiet wirklich etwas verstehen. Oder der Vorrat an Zeit und Kraft wird von Einem Gebiet aufgesogen. Dann werden wir Spezialisten und lassen den größten Teil unserer Anlagen verkümmern. Das ist eine Verkrüppelung der Persönlichkeit.

[1] Vgl. Kierkegaard: Leben und Walten der Liebe, übers. v. A. Dorner, Leipzig 1890, S. 22ff.

Oder der Krug mit Wasser wird auf die Erde gegossen. Wir wenden uns unbefriedigt ab von einem Leben, das sich doch nicht ausleben läßt, das also doch keine Befriedigung gewährt. Es ist unmöglich, angesichts dieser drei Möglichkeiten zu einer klaren Entscheidung zu kommen. Der Konflikt bleibt ungelöst. Und doch verlangt unser innerstes Wollen auch hier nach einer höheren Einheit zwischen dem Entweder-Oder und Sowohl-als-auch, nach einem Lebensziel, das so reich und tief wäre, daß man sich ihm unter Ausschluß aller anderen hingeben könnte, ohne dabei zu verkümmern oder zu verarmen.

Diese beiden Beispiele aus dem sozialethischen und individualethischen Gebiet müssen im Rahmen dieser Untersuchung genügen, um zu zeigen, daß wir auf allen Lebensgebieten auf das Mißverhältnis stoßen, das uns hier entgegengetreten ist, und daß wir dieses Mißverhältnis nicht lösen können, was wir auch für eine Richtung bei unserem Handeln einschlagen mögen. Ob wir mit Max Stirner die Selbstliebe zum Grundsatz erheben oder mit den Asketen Indiens an der Vernichtung des eigenen Ich arbeiten und in unendlichem Mitleid mit allen Wesen aufgehen wollen, oder ob wir irgend einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen einschlagen, der schon einmal von einer ethischen Richtung eingeschlagen worden ist oder den wir uns als Möglichkeit vorstellen können, wenn wir unsere Phantasie anstrengen, in jedem dieser mannigfaltigen ethischen Lebenswege werden wir, sobald wir einen praktischen Versuch damit machen, den verborgenen Widerstreit entdecken, der als Dissonanz mitklingt.

Damit werden wir aber zunächst zu einem vollkommenen ethischen Relativismus geführt. Denn wenn die Dissonanz doch nie aufgehoben werden kann, wenn wir keinen reinen Klang erzeugen können, dann ist es ja im letzten Grunde gleichgültig, durch welches Toninterval der Mißklang hervorgerufen wird. Damit legt sich aber das drückende Gefühl der Willkürlichkeit auf unser Handeln. Es ist ganz einerlei, was wir tun. Die Lage wird ja dadurch doch nicht geändert. Dieses Bewußtsein der vollkommenen Gleichgültigkeit dessen, was wir machen, wäre zu ertragen, wenn es möglich wäre, etwa durch ein rein passives Verhalten der Frage aus dem Wege zu gehen, was wir im nächsten Augenblick tun sollen. Allein auch wenn wir versuchen, allen Entscheidungen gegenüber, die an uns herantreten, strengste Neutralität zu bewahren und uns sowohl den Unternehmungen unserer Mitmenschen als unserem eigenen Triebleben gegenüber auf den Standpunkt des laisser aller, laisser faire zu stellen, so wirken wir damit doch auch durch dieses passive Verhalten beim Gang der Welt mit. Es ist, wie wenn wir bei einer Reichstagswahl uns der Abstimmung enthalten. Diese Wahlenthaltung kommt immer irgend einer bestimmten Partei zu gut. Je größer das Gewicht ist, das wir durch unser Eingreifen in die Wagschale werfen würden, um so mehr bedeutet es für den Gang der Ereignisse, wenn wir auf aktive Beteiligung verzichten. Es ist also ganz einerlei, ob wir uns aktiv oder passiv verhalten, immer haben wir damit in einem ganz bestimmten Sinne Stellung genommen. Wir haben die Stunden unseres Lebens, über die wir verfügen können, irgendwie ausgefüllt.

Wenn ich aber, wenn auch noch so widerwillig, den verschiedenen Lebensmöglichkeiten gegenüber Stellung genommen habe, so habe ich damit, und wäre es auch nur vorübergehend, an das Recht dieser Stellungnahme geglaubt.

Wenn ich also z. B. den Entschluß fasse, diesem sinnlosen Leben durch Selbstmord ein Ende zu machen, so muß ich das Bewußtsein haben, daß es richtig ist, das zu tun. Ich muß mich wenigstens für den Augenblick aus dem lähmenden Bewußtsein aufraffen, daß es genau so richtig wäre, das Gegenteil zu tun. Wenn mir beides vollkommen gleich richtig erscheint, kann ich keinen Entschluß fassen. Und ein Entschluß muß gefaßt werden. Diese Überzeugung von der Richtigkeit meines Entschlusses ist aber, wenn sie auch nur vorübergehend auftaucht, von gewaltiger Tragweite. Denn sie enthält, sobald wir sie zu Ende denken, eine doppelte Gewißheit in sich.

1. Wenn meine jetzige Tat richtig ist, so ist mir damit der Weg für alle Zukunft vorgezeichnet. Wenn ich es z. B. für richtig halte, heute einen Lohntarif aufzustellen, durch den ich meine Mitmenschen rücksichtslos zu meinem persönlichen Vorteil ausbeute, so darf ich nicht morgen eine Anwandlung von sentimentalem Mitgefühl und Humanitätsduselei bekommen. Damit würde ich mir selbst untreu werden. Ich würde das Grundgesetz des Bewußtseins übertreten, ohne das es kein geistiges Leben geben könnte, nämlich den Satz des Widerspruchs, nach welchem dasselbe Subjekt nicht im selben Augenblick dasselbe bejahen und verneinen kann. Denn wenn ich es in diesem Augenblick für möglich halte, daß ich morgen das widerrufen werde, was ich heute für richtig halte, so ist damit ein Widerspruch in mein Verhalten im gegenwärtigen Augenblick hineingetragen. Der Gedanke an die Zukunft gehört ja mit zu meinem gegenwärtigen Bewußtsein. Wenn ich also jetzt damit rechne, daß ich in irgend einer künftigen Zeit das zurücknehmen werde, was ich heute gesagt oder getan habe, so habe ich im selben Augenblick das Recht meiner gegenwärtigen Handlung bejaht und verneint. Damit ist nicht gesagt,daß aus der gegenwärtigen Tat irgend ein formulierbares Gesetz abgeleitet werden könnte, das für alle Zukunft gilt. Nur soviel ist deutlich: Keine künftige Handlung darf der jetzigen Tat widersprechen, sie also widerrufen oder zurücknehmen. Alle künftigen Taten müssen die konsequente Fortsetzung der gegenwärtigen Tat sein, wenn die Zukunft auch völlig neue Lebenslagen und Aufgaben bringt, für deren Lösung sich heute noch keine Gesetzesformel aufstellen läßt.

2. Wenn meine jetzige Tat richtig ist, so muß ich wollen, daß auch die Handlungen aller andern Wesen, mit denen ich in Verkehr trete, mit meiner jetzigen Handlung nicht in Widerspruch geraten. Wenn ich es z. B. für richtig halte, nach Art Napoleons I. die ganze Welt meinem persönlichen Machtwillen zu unterwerfen, so muß ich wollen, daß sich mir alle andern Menschen als Werkzeuge und Sklaven zur Verfügung stellen. Wenn ich dagegen den Willen zur Macht und den Willen zum Leben in mir verneine, so muß ich wollen, daß ihn auch alle andern verneinen. Auch das folgt einfach aus dem Satz des Widerspruchs. Denn wie mir infolge der perspektivischen Konzentration der Zeitstrecke im Jetztpunkt die Zukunft nur gegeben ist als Vorstellung meines gegenwärtigen Bewußtseins, so sind mir infolge der perspektivischen Zentralisation der Vielheit der Bewußtseinswelten in meinem Ich alle andern Bewußtseinswelten immer nur so gegeben, wie sie als Teile meiner eigenen Welt in meinem Bewußtsein handelnd auftreten (s. S. 115 f). Ich zerstöre darum die Einheit meines eigenen Bewußtseins, widerspreche mir also selbst, wenn ich die Handlung

eines andern für richtig halte, die meine eigene Handlung aufhebt. Ich muß wollen, daß das, was die andern tun, sich nicht mit dem in Widerspruch setzt, was ich selbst mache. Damit ist noch kein Gesetz formuliert, das ich aus meinem Handeln ableiten könnte, um es den andern aufzulegen. Die andern mögen individuelle Lebensaufgaben haben, die von der meinigen so verschieden sind, daß sie sich nicht unter Eine Formel mit ihr zusammenfassen lassen. Nur eins ist deutlich: Die Lebensarbeit der andern darf nicht zerstören, was ich baue. Sie muß mit meiner Lebensarbeit harmonisch zusammenwirken.

Damit sind die beiden Konsequenzen gezogen, die sofort in mein Bewußtsein treten, wenn ich überzeugt bin, daß ich mit meiner jetzigen Tat auf dem rechten Wege bin. Diese Überzeugung schließt die Gewißheit um eine Gesamtrichtung in sich, in der nicht nur mein eigenes Leben, sondern auch das Leben aller andern verlaufen muß, wenn sie ihre Bestimmung erfüllen sollen. Nun kann ich ja aber, wie wir gesehen haben, keinen Entschluß fassen, wenn nicht in irgendeinem Maße die Überzeugung vorhanden ist, daß ich damit das Richtige treffe. Jede Entscheidung, die getroffen wird, ist also von der Voraussetzung getragen, daß die jetzige Tat in einem umfassenden Zusammenhang steht, daß es eine Gesamtrichtung des Handelns gibt, die alle einhalten müssen, wenn sie nicht ihren Weg verfehlen wollen. Auch wenn ich das Gefühl habe, daß ich mich mit meiner jetzigen Entscheidung noch nicht ganz auf dem richtigen Wege befinde, daß ich „es noch nicht ergriffen habe", sondern erst auf der Suche darnach bin, so muß ich doch glauben, daß es einen richtigen Weg gibt, an dem der Wert meines jetzigen Verhaltens gemessen werden könnte. Diese Voraussetzung ist entweder eine Illusion, oder sie entspricht der Wirklichkeit. Entweder ich handle nur so, als ob es eine normale Gesamtrichtung gäbe. Oder es gibt eine solche Gesamtrichtung; es gibt ein Urmaß, an dem alles gemessen werden muß, mit dem niemand in Widerspruch geraten darf, wenn er nicht seiner Bestimmung untreu werden will. Im ersten Fall ist jede Entscheidung, die ich treffe, vom Gefühl der Willkürlichkeit belastet. Denn sobald ich weiß, daß ich diese Annahme nur gemacht habe, um überhaupt handeln zu können, stehe ich auf einem Boden, den ich selbst festhalten muß, wenn er mich tragen soll. Das ist ein unhaltbarer Zustand. Nur im zweiten Fall habe ich die Gewißheit, daß mein Leben einen Sinn hat. Ich stehe also vor einem Entweder-Oder. Die Voraussetzung, die mein Handeln trägt, ist entweder eine Willkür oder eine Notwendigkeit. Diese Sachlage ist nur verständlich, wenn wir es hier mit einer neuen Form der Schicksalskategorie zu tun haben, also mit einer jener Ursetzungen, die eine doppelte Auffassung zulassen, je nachdem sie vom Standpunkt der Reflexion oder vom Standpunkt des Schicksals aus betrachtet werden. Im einen Fall erscheinen sie als Willkür und Zufall, im andern als höhere Notwendigkeit. Betrachten wir die Setzung, um die es sich hier handelt, zunächst vom neutralen Standpunkt aus, ohne uns für eine der beiden Auffassungen zu entscheiden. Sie gehört genau wie die andern Ursetzungen, auf die wir früher gestoßen sind, zu den Voraussetzungen jeder möglichen Erfahrung. Denn die Entscheidung, aus der die Tat der nächsten Stunde geboren wird, ist ja, wie wir früher sahen (S. 121 f), die Stelle, an der wir den Fortschritt der Weltereignisse gleichsam perspektivisch von innen sehen. Hier geht der elek-

trische Strom des Gesamtgeschehens durch uns selbst hindurch. Dieses Ereignis ist das perspektivische Zentrum der kosmischen Gesamtveränderung. Es ist darum genau so notwendig für das Zustandekommen des Gesamtfortschritts der Erfahrungswelt, wie das Jetzt notwendig ist, wenn die Zeitstrecke zustande kommen soll, und wie der Hier-Punkt notwendig ist, wenn sich ein Raumbild entfalten soll. Wenn also die Entscheidung des jetzigen Augenblicks nur erfolgen kann, wenn ein Urmaß angenommen wird, nach dem sich alles Handeln richten soll, so gehört auch diese Voraussetzung zu den Ursetzungen, die die Grundlage jeder möglichen Erfahrung bilden. Mag diese Voraussetzung eine Willkür sein oder eine Notwendigkeit, wir müssen ein Urmaß alles Handelns voraussetzen, wenn wir leben wollen. Dieses Urmaß können wir uns aber, wie sich früher gezeigt hat, weder selbst ausdenken noch aus der Erfahrung ableiten. Denken und Erfahrung führen uns angesichts des unlösbaren Weltwiderstreits vor eine Fülle von Kompromißversuchen und Lebensmöglichkeiten, die an sich alle gleichberechtigt sind. Das Urmaß muß uns also schicksalhaft gegeben sein. Wie wir bei der Untersuchung des Kausalzusammenhangs auf eine Schicksalskonstante gestoßen sind, die als allgegenwärtiger Querschnitt des Ereignisstroms überkausal gegeben sein muß, wenn aus vielen möglichen Welten diese eine wirkliche Welt auserkoren werden soll, so müssen wir bei dem Versuch, den rechten Lebensweg zu finden, auf ein ethisches Weltschicksal stoßen, das aus vielen Lebensmöglichkeiten eine heraushebt, die den Maßstab für alle unsere Entscheidungen bildet.

Damit stehen wir vor dem Grundgedanken des Christentums. Der Gedanke, daß wir von Natur der Lebensfrage völlig arm und ratlos gegenüberstehen, aber durch Gnade aus diesem Elend erlöst worden sind, ist den meisten Menschen der heutigen Zeit deshalb noch unverständlich, weil wir trotz aller Stimmungsreligion doch in der praktischen Zentralfrage unseres Lebens noch im letzten Stadium der Illusion stehen, nämlich in dem Glauben, wir könnten uns ein Zukunftsideal a priori ausdenken oder aus der aufsteigenden Kulturentwicklung ableiten, das unserem Handeln seine Gesamtrichtung vorschreibt. Solange wir in dieser Illusion befangen sind, können wir uns einen schicksalhaften Empfang von praktischen Weisungen immer nur bei hervorragenden Einzelmenschen denken, die einen besonderen geschichtlichen Auftrag hatten. Wir halten es für möglich, daß Amos durch ein unerklärliches Schicksalserlebnis von der Heerde weggeholt wurde, um gegen sein Volk als Prophet aufzutreten (Amos 7, 15), daß Jeremia den Tag seiner Geburt verfluchte unter der unerträglichen Last seines prophetischen Auftrags (Jeremia 20, 7ff.), daß Luther sich wie ein „geblendeter Gaul" vorkam, der wider Willen in einer bestimmten Richtung vorwärts getrieben wurde, daß Paulus sagen konnte: „Eine Notwendigkeit (ἀνάγκη) lastet auf mir; denn wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium predige" (1. Kor. 9, 16). Aber wir halten es nicht für notwendig, daraus nun die weitere Konsequenz zu ziehen: Wenn es überhaupt eine Entscheidung zwischen Lebensmöglichkeiten gibt, die nicht durch Nachdenken oder Beobachtung zustande kommt, sondern als schicksalhafte Inspiration aus der Tiefe hervorbricht, warum soll diese Entstehungsweise von Entschlüssen auf derartige Ausnahmefälle beschränkt sein? Warum soll dieser Empfang von Weisungen erst

dann in Kraft treten, wenn die Gesamtrichtung dessen, was geschehen soll, bereits auf anderem Wege festgelegt ist und nur noch einzelne Ausführungsbestimmungen erlassen werden müssen, die die Gesamtrichtung auf einen besonderen Einzelfall anwenden? Sollten nicht vielmehr alle diese einzelnen Inspirationen, die die Auserkorenen des Schicksals gehabt haben, organisch miteinander zusammenhängen, also Zweige eines Stammes sein? Und sollte nicht dieser Stamm nach demselben organischen Grundgesetz aus dem Boden hervorwachsen, wie die Zweige, die er trägt?

Aber für diese letzte Erkenntnis sind wir erst dann reif, wenn uns der Glaube an das letzte selbsterdachte Zukunftsideal zerbrochen ist, wenn wir also, wie jene ersten Zuhörer der Apostel „ins Herz getroffen sind" und fragen: „Was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder?" Dann verstehen wir den Grundgedanken der apostolischen Verkündigung: Nicht nur einzelne Inspirierte und Auserkorene hatten einen ethischen Auftrag, der schicksalhaft über sie kam. Der ganzen Menschheit ist ein ethisches Schicksal zuteil geworden, das sie sich nicht hätte ausdenken oder durch Beobachtung feststellen können. Alle Einzelaufträge, die die Propheten und Apostel aller Zeiten erhalten haben, bilden einen einheitlichen organischen Zusammenhang. Sie sind zusammengefaßt in einem Urmaß, einem sittlichen Gesamtauftrag, bei dem wir, wenn er in irgend einer Form in unser Bewußtsein tritt, unwillkürlich spüren, daß er das einzig Richtige ist. In jedem Kompaß auf der ganzen Erde stellt sich die Magnetnadel, sobald sie nicht durch einen elektrischen Strom abgelenkt, sondern sich selbst überlassen ist, in Einer bestimmten Richtung ein, weil sie in der Einflußsphäre des Polarsterns steht. Der geheimnisvolle Magnetismus dieses Sterns wirkt ganz unwillkürlich, auch dort, wo der Stern noch gar nicht sichtbar geworden ist. So muß uns etwas gegeben sein, was die sittlichen Entscheidungen aller derer, die aus der Wahrheit sind, unwillkürlich nach Einer Richtung zieht. Da es sich dabei um ein Schicksal handelt, das sich ebensowenig berechnen oder aus dem Kausalzusammenhang ableiten läßt, wie die Weltschicksalskonstante, so können wir auch nicht a priori postulieren oder erschließen, in welcher Form uns das Urmaß geschenkt sein muß, dessen wir bedürfen, ob als Gesetzesformel oder als Gedanke oder als lebendige Wirklichkeit. Wir können nur in der Sprache der Tatsächlichkeit davon sprechen, in der die Apostel immer davon gesprochen haben, indem sie sagten: „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens . . . , das verkündigen wir euch, daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habet" (1. Joh. 1, 1 ff.). Der Polarstern, dessen magnetische Kraft jeder sofort spürt, der in seinen Bereich gekommen ist, ist die Christusgestalt der neutestamentlichen Predigt, in dem sich alle Ahnungen und Weissagungen der Vorzeit erfüllt haben. Die Art, wie Jesus auf seinem Gang bis zum Kreuz den Weltwiderstreit auf sich nahm, wie er das Weltleid durchlitt bis zum äußersten, wie er der Dissonanz des Konkurrenzkampfs in allen ihren Formen nicht durch die Flucht ins Nirwana aus dem Wege ging, sondern sie als die schöpferische Gottesordnung für diesen Äon freudig bejahte, und doch mit seiner ganzen Seele außerhalb stand, das ist zunächst nur eine von den vielen Lösungen der Lebensfrage, die versucht worden sind. Neben Jesus

steht die bunte Reihe der andern Lebenssucher von Buddha bis zu Nietzsche. Dennoch geht es jedem, der die ganze Reihe der andern Lebenssucher an sich vorüberziehen läßt und dann den Leidenskampf Jesu sieht, noch heute wie Paulus, als er die Stimme aus der Wolke hörte: „Ich bin Jesus, den du verfolgst; es wird dir schwer werden, wider den Stachel auszuschlagen". Wem er einmal begegnet ist, der weiß, daß er nie mehr ganz von ihm frei werden wird, wenn er auch alle seine Kraft aufbietet, um diese Begegnung aus seinem Bewußtsein auszutilgen. Er fühlt, daß ihm der begegnet ist, dem er nie mehr entfliehen kann, wohin er auch flüchten mag, der von seiner einsamen Höhe aus alle zu sich zieht. Die elektrischen Ströme, die die Magnetnadel ablenken, mögen noch so stark sein, sobald diese sich selbst überlassen ist und dem Zug des Schicksals folgen kann, kehrt sie in die Richtung nach dem Polarstern zurück. „Irgendeinmal wandert jeder von uns mit ihm von Jerusalem nach Emmaus."

Daß Jesus eine derartige Anziehungskraft auf die Menschen ausübt, ist im Ernst noch von niemand bezweifelt worden. Es wird auch wohl allgemein zugestanden, daß das Hingezogenwerden zur Christusgestalt, sobald es erlebt wird, einen ganz ähnlichen Charakter hat, wie die Schicksalsnotwendigkeit, mit der ein weltgeschichtlicher Auftrag über einen Menschen kommt. Die ἀνάγκη, die einen Propheten oder Apostel zur Ausführung seiner schweren Lebensaufgabe treibt, hat nichts mit ästhetischen Eindrücken oder mit Neigungen und Herzenswünschen zu tun. Mose sträubt sich bis zum äußersten gegen seine Sendung. Jeremia sagt in seiner Konfession: „Da dachte ich: Ich will seiner nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen . . . ; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht." Genau so geht es uns Christus gegenüber. Sein Todesgang beleidigt unser Schönheitsgefühl, das von den Griechen herkommt, aufs tiefste. Wenn wir uns selbst eine Führergestalt hätten ausdenken sollen, dieses Marterbild hätten wir zuletzt gewählt. Wenn wir das Urmaß unseres Handelns nicht aus uns selbst erzeugt haben, wenn es unsern Wünschen entgegensteht, so scheint daraus zu folgen: Also ist es als ein Zwang von außen über uns gekommen, etwa wie eine Hand, die einen Fußgänger packt und aus der Richtung herauswirft, in der er bisher gegangen ist, oder wie der Luftdruck einer nahen Explosion, der die Menschen niederwirft und fortschleudert. Allein von einer äußeren Zwangsgewalt wird das Schicksalserlebnis von denen, die es gehabt haben, ebenso scharf unterschieden, wie von den eigenen Wünschen. Jeremia sagt: „Da war es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen, daß ichs nicht aushalten konnte". Der Zwang kommt also nicht von außen, sondern von innen. Käme er von außen, so würde er uns ja nicht innerlich verpflichten. Er würde uns zur Opposition reizen. Wir könnten uns innerlich dagegen zur Wehr setzen, wenn wir auch „der Not gehorchend" eine äußerliche Unterwerfung vollzögen. Aber ein Feuer, das im Innern lodert, ist nicht auszuhalten. So hat auch, wenn wir unter den Einfluß Jesu gekommen sind, das „Ziehen des Vaters zum Sohn" nichts mit äußerer Autorität oder Zwangsgewalt zu tun. Sonst würde in einer Zeit, da die Autoritäten gefallen sind, niemand mehr diesen Zug verspüren. Sobald wir in die Einflußsphäre Christi hineingeraten

sind, haben wir das Bewußtsein, unsere Bestimmung gefunden zu haben. Wir fühlen uns wahrhaft frei und von allen Fesseln gelöst, in die die Natur, die Menschen und unsere eigenen Wünsche, Triebe und Bedürfnisse unserer Seele geschlagen hatten.

Damit haben wir also über das Erlebnis, um das es sich hier handelt, zwei entgegengesetzte Aussagen gemacht: Es ist unabhängig von unserem eigenen Wollen und Wünschen, und es ist ebenso unabhängig von allem, was von außen auf unsern Willen einwirkt. Im Rahmen der Erfahrungswelt, wie sie abgesehen von den perspektivischen Zentralsetzungen an sich ist, sind diese beiden Aussagen unvereinbare Gegensätze. Wir stehen vor dem Entweder-Oder: Jede Willensentscheidung erfolgt entweder freiwillig oder gezwungen, der Wille hat entweder selbst gewählt oder er hat nicht selbst gewählt, sondern sich durch einen Druck von außen bestimmen lassen, mag das nun ein physischer Zwang (Folterqualen, körperliche Müdigkeit u. a.) oder eine menschliche Autorität gewesen sein. Eine Entscheidung, die weder freiwillig noch gezwungen erfolgte, eine Willensrichtung, die weder selbst gewählt noch auch nicht selbst gewählt ist, kommt nur bei den irrationalen Zentralsetzungen vor, die die Erfahrungswelt tragen. Dies wird uns sofort deutlich, wenn wir uns an die eigentümliche Art erinnern, wie uns das Ich, Hier und Jetzt gegeben ist. Daß ich gerade dieses Ich bin und keines der unendlich vielen andern, dieser unabänderliche Tatbestand steht ebenfalls jenseits des Gegensatzes von Zwang und Freiwilligkeit. Ich habe mich nicht selbst gewählt. Denn um wählen zu können, hätte ich ja schon da sein müssen. Um da zu sein, muß ich aber schon ein bestimmtes Ich sein. Wenn ich mich nicht selbst gewählt habe, dann bin ich also, das scheint die einzig mögliche Konsequenz zu sein, von einer außer mir liegenden Gewalt in meine Existenz als dieses bestimmte Ich hineingesetzt worden, wie jemand in eine der vielen Zellen eines großen Gefängnisses hineingesperrt wird, ohne daß er vorher gefragt wird, in welcher Zelle er am liebsten wohnen möchte. Allein auch das ist unmöglich. Denn auch um einen solchen Zwang zu erleiden, hätte ich schon da sein müssen. Um aber da zu sein, muß ich schon ein bestimmtes Ich sein. Dieselbe Überlegung können wir über das Jetzt anstellen. Auch dieses ist weder durch eine Willensentscheidung noch durch einen kausalen Zwang an die bestimmte Stelle gesetzt worden, an der es nun einmal liegt. Denn um Gegenstand einer Willensentscheidung oder einer physischen Einwirkung zu sein, müßte das Jetzt schon an irgendeiner Stelle der unendlichen Zeitstrecke liegen und von dort nach der gewünschten Stelle geschoben werden. Auf etwas, was nicht in der Zeit liegt, kann ja weder der Wille noch eine Naturgewalt einwirken. Seine ursprüngliche Stelle in der Zeit kann also das Jetzt weder durch eine Willensentscheidung noch durch eine physische Gewalt erhalten haben. Wir stehen hier also vor einer Setzung, die jenseits des Gegensatzes von Freiwilligkeit und Zwang steht, vor einem Sein, das sich weder selbst gesetzt hat noch durch etwas anderes, das außer ihm selbst ist, gesetzt worden ist. Wenn somit unter dem Einfluß Jesu eine Verpflichtung über uns kommt, die jenseits des Gegensatzes von Zwang und Freiwilligkeit steht, so sehen wir daraus nur aufs neue, daß dieser Einfluß aus derselben Richtung kommt, aus der wir alle andern Ursetzungen empfangen.

25. Das letzte Entweder-Oder.

Daß eine wunderbare Anziehungskraft von der Christusgestalt ausgeht, das wird von vielen als unleugbare religionsgeschichtliche Tatsache und auch als persönliches Erlebnis zugestanden. Es wird eingeräumt, daß Christus für unsere abendländische Kultur noch immer das Urmaß ist, an dem wir die Werte messen, der Punkt α innerhalb der sittlichen Welt, an dem wir uns unwillkürlich orientieren. Allein gerade wenn wir ihn in seiner Bedeutung für uns mit den Ursetzungen auf eine Linie stellen, so stehen wir auch ihm gegenüber vor einer letzten Entscheidungsfrage. Ist diese Setzung Willkür oder höhere Notwendigkeit? Wir stehen vor dem letzten Entweder-Oder zwischen den beiden Standpunkten, die jeder Schicksalssetzung gegenüber eingenommen werden können, zwischen dem Standpunkt der Reflexion und dem Standpunkt des Schicksals. Hier erst erleben wir den Gegensatz in seiner ganzen Tiefe. Denn hier handelt es sich nicht bloß um das Ich, Hier und Jetzt, auch nicht nur um die überindividuelle Weltschicksalskonstante, sondern um den Wert, durch den alle übrigen Setzungen erst ihren Sinn gewinnen. Hier muß der Kampf zum Austrag kommen. Hier wird die Spannung am furchtbarsten, die im Widerstreit der Kategorien begründet ist und die in der logischen Möglichkeit zum Ausdruck kommt, die widerstreitenden Kategorien durch eine Abstraktion voneinander loszulösen. Wir stehen vor der letzten Entscheidungsfrage: Enthält die Schicksalskategorie den Schlüssel zum Weltgeheimnis? Sind also die Ursetzungen Projektionen aus einer höheren Ordnung der Dinge, also ewige Notwendigkeiten, die sich nur in unserer Anschauungswelt in der relativ zufälligen Form des raumzeitlichen Kausalzusammenhangs entfalten? Oder behält die Anschauungsform mit ihrem inneren Widerstreit das letzte Wort? Gibt es also nur die kausale und die logische Notwendigkeit, die innerhalb der Erfahrungswelt gelten? Sind also die Schicksalssetzungen, da ihnen diese Notwendigkeit fehlt, Willkür und Zufall? In dieser Entscheidungsfrage sind, wie wir gesehen haben, alle Probleme des Denkens und alle Nöte des Lebens zusammengefaßt. Entweder wir betrachten die Schicksalssetzung, in die wir eingeschlossen sind, immer nur reflektierend aus der Vogelschau. Dann erscheint sie als ein Glied in einer Reihe von Möglichkeiten. Es ist ein Spiel des Zufalls, daß die Wahl gerade auf sie fiel. Wir protestieren gegen diese Willkür. Oder wir sagen Ja zu unserem Schicksal. Wir gehen ihm entgegen, begrüßen es als unser Eigentum, schließen es in unsere Arme und versenken uns demütig und dankbar in seinen Inhalt. Dann verstummt mit einemmal die Frage: Warum mußte mich gerade das treffen? Warum mußte gerade dieses passieren? Wir ahnen die Notwendigkeit des ewigen Ratschlusses. Damit treten alle andern Möglichkeiten in den Hintergrund. Es ist nur noch die Eine Wirklichkeit vorhanden. Wir fühlen, daß wir uns gegen die Majestät der ewigen Setzung verfehlen, wenn wir uns eine andere Lebenszeit oder ein anderes Los wünschen, daß wir uns gegen den heiligen Mutterschoß des Daseins versündigen, wenn wir den Tag unserer Geburt verfluchen.

Es ist, wie wenn man den Chor einer gotischen Kirche zunächst nur von außen sieht. Dann erscheinen die Scheiben der alten Chorfenster blind und grau.

Dann aber tritt man ins Innere der Kirche. Da leuchten die Fenster mit einemmal in allen Farben. Diesen Widerstreit zwischen den beiden Standpunkten, zwischen der Betrachtung von außen und der Betrachtung von innen erleben wir nun aber erst in seiner ganzen Tiefe, wenn wir vor unserem ethischen Schicksal stehen. In den Zeugnissen des Urchristentums wird die Stellung, die der Christ allen Dingen gegenüber einnimmt, immer wieder in zwei Worten zusammengefaßt, die in allen möglichen Zusammenhängen wiederkehren: „In Christo". Christ sein heißt: In ihm bleiben und durch ihn viele Frucht bringen. Christus gegenüber können wir also nur zwei verschiedene Stellungen einnehmen. Entweder wir sind in ihm, dann glauben wir daß er „der Herr" ist. Oder wir sind außer ihm, dann ärgern wir uns an seinem Herrschaftsanspruch. Er wird uns zum Stein des Anstoßes. Entweder wir bauen unser Leben auf ihn als auf den Eckstein, der von Ewigkeit gesetzt ist. Oder wir bauen unser Leben nicht auf ihn, dann wird er uns zum Fels des Ärgernisses. Wir halten es mit den Bauleuten, die ihn verworfen haben (1. Petri 2, 4ff.). Wir leben also entweder so in ihm, wie wir im Hierpunkt und im Jetzt leben, wenn wir auf dem Standpunkt des Schicksals stehen und diese Ursetzungen bejahen. Dann leuchtet uns von innen her seine Herrlichkeit auf. Dann schweigt ihm gegenüber die Warumfrage. Die andern möglichen Lebenswege treten in den Hintergrund. Er ist **der** Weg. Oder wir nehmen **außer** ihm Stellung, wir abstrahieren von ihm und stellen uns ihm gegenüber auf den Standpunkt der Reflexion. Dann erscheint er uns nur als ein Glied in der unendlichen Reihe der Möglichkeiten, als eine religionsgeschichtliche Einzelerscheinung, die nur relative Bedeutung hat. Dann protestieren wir gegen seinen Herrschaftsanspruch, wie wir gegen die Unverrückbarkeit des Ich, Hier und Jetzt protestieren, die doch nur willkürlich ausgewählt sind, also kein Recht auf diese bevorzugte Stellung haben.

Glaube und Ärgernis sind also die beiden einzigen Stellungen, die Christus gegenüber möglich sind. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Das ist in der doppelten Stellung begründet, die wir allen Ursetzungen gegenüber einnehmen können. Ein Waffenstillstand zwischen diesen beiden unvereinbaren Standpunkten ist unmöglich. Wir müssen uns für den einen oder für den andern entscheiden. Da aber die entgegengesetzten Kategorien, in denen beide Standpunkte ihren Grund haben, innerhalb der Erfahrungswelt nie ohne einander sein können, so ist keiner der beiden Standpunkte möglich, ohne daß der andere als Unterton mitschwingt. Der Glaube an Christus schwebt immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten. Die religionsgeschichtliche Reflexion kann nie ganz den starken Unterton des Schicksals übertäuben, das uns mit Christus zusammenschließt.

Die Wissenschaft kann auch hier, wie in der Mathematik und in der theoretischen Physik, sich jeder Entscheidung enthalten und sich nur mit dem Abstraktum der Erfahrungswelt beschäftigen, wie sie abgesehen von den perspektivischen Setzungen an sich ist. Sie kann das Jesusbild darstellen, wie es im Zusammenhang der Religionsgeschichte auftritt abgesehen von der doppelten Stellung, die wir ihm gegenüber einnehmen können. Nur darf nie vergessen werden, daß der Gegenstand dieses neutralen Referats keine vollständige Wirk-

lichkeit ist, sondern nur eine Seite der Sache, die bloß in Gedanken vom Ganzen der Wirklichkeit losgelöst werden kann, nämlich die Wirklichkeit abzüglich der Kategorie des Schicksals. Sobald aber dieses Abstraktum, das wir in einem neutralen Referat von der Wirklichkeit loslösen, mit einem Konkretum verwechselt wird, das ein selbständiges Leben führt, wird der Ernst der Lage, in der wir Menschen uns befinden, in verhängnisvoller Weise verdunkelt. Denn dann wird uns die Last der innersten Entscheidung von der Wissenschaft abgenommen. Der Sieg wird dann ohne Kampf dem Standpunkt der Reflexion in die Hände gespielt. Denn dieser hat ja dann die „Wissenschaft" auf seiner Seite.

Erst wenn wir sehen, daß die beiden Standpunkte mit derselben Notwendigkeit aus dem Sachverhalt hervorgehen können, wie ihn eine objektive, d. h. eine die ganze Wirklichkeit umspannende Wissenschaft darstellt, verstehen wir die schwere Kampflage, in die wir hineingestellt sind. Sobald ja das Bekenntnis einmal ausgesprochen ist, daß Christus der Herr ist, tritt sofort unter denen, die dieses Bekenntnis hören oder lesen, eine Scheidung der Geister ein. Und zwar nicht etwa eine Scheidung zwischen Anhängern und Gegnern einer Ansicht, also zwischen Menschen, die eine bestimmte These, einen wissenschaftlichen Satz oder einen sittlichen Grundsatz vertreten, und andern, die diese These bekämpfen. Das wäre keine wirkliche Scheidung der Geister. Denn beide Parteien wären ja wenigstens über den Inhalt des Satzes einig, der zur Debatte stände, und gingen nur in ihrem Urteil über diesen Inhalt auseinander. Die Scheidung, die jenes Bekenntnis herbeiführt, geht viel tiefer. Es ist eine Scheidung, die den geistigen Zusammenhang zwischen zwei Menschengruppen zerreißt, so daß sie sich, wie die Menschen nach dem Turmbau zu Babel, plötzlich nicht mehr verstehen. Sobald nämlich jemand Christus als den einzigen Retter aus der Verzweiflung bekennt, verstehen die einen von seinen Zuhörern sofort, was gemeint ist. Sie erkennen in dem, was er sagt, sofort das wieder, was ihnen selbst begegnet ist. Die andern aber begreifen überhaupt nicht, wovon die Rede ist. Sie sagen: Es ist uns psychologisch unverständlich, wie einer geschichtlichen Person eine solche zentrale Bedeutung für alle Menschen und für alle Zeiten zugeschrieben werden kann, ohne daß dieses Urteil auf den Nachweis gestützt wird, daß in der Tat nach dem Befund der ganzen Welterfahrung und Menschengeschichte solche umfassenden Wirkungen von dieser Person ausgegangen sind. Ein solcher Nachweis ist ja gelegentlich von Christusbekennern in dürftiger Form versucht worden. Aber die tragende Grundlage ihres Glaubens ist er offenbar nicht. Denn sie wollen ja, wie sie ausdrücklich sagen, aus demselben Grunde glauben, aus dem die ersten Jünger geglaubt haben. Diesen fehlte aber der Beweis einer weltgeschichtlichen Wirkung noch vollständig, weil eine solche Wirkung nach dem Tode des Meisters noch nicht vorhanden sein konnte und auch nicht zu erwarten war, da er weltgeschichtlich betrachtet Fiasko gemacht hatte. Wenn also der Christusglaube bei Gebildeten vorkommt, also bei Menschen, die eine Übersicht über die Geschichte haben, so bleibt uns nur Eine Lösung dieses Rätsels offen, nämlich die medizinische Annahme einer Art von partieller Paranoia, d. h. einer Geisteskrankheit, bei der der Patient im übrigen ganz normal ist, aber in seinem Geistesleben eine Stelle hat, wo er von einer

fixen Idee besessen ist, so daß er völlig unzurechnungsfähige Aussagen macht, sobald diese Stelle in sein Bewußtsein tritt.

Wenn einmal die Scheidung der Geister so tief gegangen ist, daß eine Gruppe der andern die geistige Zurechnungsfähigkeit abspricht, dann ist es natürlich aussichtslos, auf theoretischem Wege eine Verständigung zu versuchen. Wohl aber können wir nach allem Bisherigen verstehen, warum eine so tiefgehende Scheidung der Geister eintreten muß, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die das Soll der Ewigkeit in sich trägt. Und unser ganzer bisheriger Gedankengang hatte den Zweck, begreiflich zu machen, warum in diesem Falle diese Scheidung notwendig ist. Wir sahen, aus welcher Richtung uns in unserer bedrängten Lage allein Hilfe kommen kann, wenn wir eine solche Hilfe überhaupt erwarten dürfen, nach welcher Richtung wir horchen müssen, wenn wir den Klang der versunkenen Glocke hören wollen, der die höchste Lebensfrage entscheidet. Zwei entgegengesetzte Richtungen traten einander gegenüber, zwischen die wir infolge unserer widerspruchsvollen Doppelexistenz hineingestellt sind. Die eine Richtung ist die, nach der wir ausschauen, wenn wir „objektiv" historisch und naturwissenschaftlich forschen, also grundsätzlich von der Tatsache, daß wir jetzt in diesem bestimmten Zeitpunkt existieren, als von einem willkürlichen Zufall absehen, um uns auf die Höhe der „wissenschaftlichen" Betrachtung emporzuschwingen, für die alle Subjekte, Räume und Zeiten in ihrer individuellen, lokalen und zeitgeschichtlichen Eigenart prinzipiell gleichberechtigt sind und sich nicht durch einen absoluten Wertunterschied, sondern nur durch ihre größeren oder geringeren weltgeschichtlichen Wirkungen voneinander unterscheiden. Die Erfahrungswelt, wie wir sie auf dieser Höhe der „wissenschaftlichen" Betrachtung sehen, müßte, sobald sie zur Alleinherrschaft gelangen könnte, das irrationale Datum des Jetzt, die unendliche Bevorzugung eines Weltelements vor allen andern, als störenden Widerspruch vollends restlos aufheben. Sie müßte das Licht auslöschen, das an einer bestimmten Stelle steht und dadurch das Ganze immer in eine einseitige Beleuchtung rückt. Und die Nacht des Todes müßte das Ende sein. Die andere Richtung, nach der wir ausschauen können, ist die, aus der gerade das stammt, was von jener wissenschaftlichen Betrachtung als Widerspruch mit ihrer Grundform, als irrationale Willkür ausgeschaltet werden muß, nämlich die Setzung des Jetzt, die Setzung dieses bestimmten Augenblicks und damit unserer Existenz in ihm als Weltmitte, die Setzung eines bestimmten Erfahrungselements als gegenwärtige Wirklichkeit, die mich mit der Wucht der unabänderlichen Tatsache umfängt.

Schauen wir in der ersten dieser beiden entgegengesetzten Richtungen nach einer Antwort aus auf die Frage, ob das Dasein einen ewigen Sinn hat, so kann uns aus dieser Richtung nur ein Nein entgegenklingen. Denn wenn wir in dieser Richtung vorwärtsgehen, nähern wir uns einem Zustand, in welchem die Welt in eine Summe gleichberechtigter Möglichkeiten auseinanderfällt, von denen keine die Kraft hat, sich als Wirklichkeit über die andern zu erheben, also einem Zustand, in welchem der Weltinhalt in den Todesschlaf des potentiellen Gleichgewichts aller Dinge zurückgesunken ist, aus dem er nie mehr zum Leben erwachen kann. Auf die Frage, ob es eine Wirklichkeit gibt,

die zentrale Bedeutung für das Weltganze hat, kann aus dieser Richtung natürlich nur eine verneinende Antwort kommen. Vom Standpunkt der „objektiven Geschichtswissenschaft“ aus betrachtet mag eine Tat, eine Vorstellung, ein Gedanke noch so hohe Wellen schlagen, es mögen noch so weittragende Entwicklungszusammenhänge, Aufstiege und Umwälzungen zu beobachten sein: sieht man auf das Ganze der raumzeitlichen Unendlichkeit, in der sich der Weltinhalt ausbreitet, so muß auch die stärkste Wirkung, wie sie irgendeinmal begonnen hat, so auch irgendeinmal erschöpft sein. Wenn der Wellenschlag, den der hineingeworfene Stein hervorgerufen hat, auch bis an den Horizont des Beobachtungsfeldes geht, das wir übersehen, jenseits des Horizonts liegt das Meer der Unendlichkeit, in der diese Wellenbewegung irgendeinmal untergeht, so daß es ist, als wäre sie nie gewesen. Sehen wir also auf das Ganze, so ist auch die umfassendste Bedeutung, die etwas Einzelnes haben kann, nur ein Aufschub seiner Rückkehr in die absolute Bedeutungslosigkeit. Aus der Richtung, die wir hier einschlagen, kann also immer nur eine verneinende Antwort auf die höchste Lebensfrage kommen, wenn uns dieses Nein auch in der schonenden Form beigebracht wird, daß uns Ideen und Persönlichkeiten vor Augen treten, deren relative, d. h. vorübergehende Bedeutung, am Menschenmaß gemessen, ganz gewaltig war.

Soll es ein Ja auf unsere Frage geben, so kann dieses Ja also nur aus der Richtung kommen, die der eben eingeschlagenen genau entgegengesetzt ist. Wir müssen nach der Richtung hin horchen, aus der im Widerspruch mit dem wissenschaftlichen Ideal der Gleichberechtigung aller Möglichkeiten jene souveräne Bevorzugung einer einzigen Möglichkeit gegenüber allen andern kommt, die in der Setzung des Jetzt gegeben ist. Die Ursetzung des Jetzt, der wir in diesem Augenblick unterliegen, hat ja, genau wie alle andern Schicksalssetzungen, zwei charakteristische Eigentümlichkeiten, durch die sie sich grundlegend von allem unterscheidet, was Gegenstand der „objektiven Wissenschaft“ ist. 1. Sie ist unwiderruflich, Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden, und Noch-nicht-Geschehenes kann nicht zu Geschehenem gemacht werden. Bei der stärksten Machtwirkung, die wissenschaftlich vorgestellt werden kann — man denke etwa an die Energie, mit der der rotierende Ursonnenball die Planeten abschleuderte — können wir uns immer einen Widerstand, eine entgegengesetzt wirkende Energie denken, die imstande wäre, diese Machtwirkung aufzuhalten und den ursprünglichen Gleichgewichtszustand wiederherzustellen. Bei der Setzung des Jetzt ist keine Gegenmacht denkbar, die imstande wäre, sie rückgängig zu machen. Wir haben den Eindruck: Ich bin in diesem Augenblick rettungslos eingekerkert. Ich habe ihn nicht, sondern er hat mich. Ich habe ihn nicht erwählt. Er hat mich in Bann geschlagen. 2. Fragen wir, warum diese Setzung stattfindet, warum wir uns jetzt gerade in diesem Zeitpunkt und in diesem Subjekt befinden, so merken wir sofort, daß keine wissenschaftliche Antwort auf diese Frage möglich ist. Die Erfahrungswissenschaft kann immer nur erklären, warum diese Folge eintreten mußte, wenn jene Ursache vorausging. Aber daß ich mich gerade jetzt an dieser Stelle des Kausalzusammenhangs befinde, daß ich jetzt in diese Folge verwickelt bin, die aus jener Ursache hervorging, daß läßt sich aus der Erfahrung nicht erklären. Das ist einfach so.

Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Aber das Merkwürdigste ist, daß wir die Unfähigkeit, diese wichtigste Tatsache zu erklären, durchaus nicht als Mangel empfinden. Vielmehr kommt uns die Frage nach dem Warum dieser Tatsache entweder überhaupt nicht zum Bewußtsein. Die Tatsache hält uns mit solcher Allgewalt im Bann, daß sie nicht einmal den Gedanken aufkommen läßt, daß sie auch nicht sein könnte. Oder aber, wenn der Gedanke doch aufkommt und damit die Frage nach dem Warum unserer jetzigen Lage, so empfinden wir schon das bloße Auftauchen dieser Frage als eine Auflehnung gegen eine Majestät, der wir schweigend gehorchen müssen. Wenn ein absoluter König befiehlt, ist schon die Frage: Warum? ein Akt der Empörung. Die Zeit, die auf die Warumfrage verwendet wird, wird der Ausführung des Befehls entzogen. Wer mit sich selbst im Einklang steht, der kommt gar nicht auf die Frage: Warum bin ich jetzt dieser und kein anderer? Er ist dankbar, daß ihm diese Frage abgenommen ist. Das Jetzt ist ihm ein Gottesgeschenk, unter dessen Segen er lebt, unter dessen Schutz er ruht. Nur ein innerlich Zerrissener kommt diesem Geschenk gegenüber auf die Warumfrage. Und er weiß, daß diese vergebliche Frage nur der Klang der zerrissenen Saite in seinem Innern ist.

Diese beiden Eigentümlichkeiten der Setzung des Jetzt, die Unwiderstehlichkeit derselben und das Verbot der Warumfrage, hängen offenbar eng miteinander zusammen. Die Allgewalt der Ursetzung, die Majestät des Jetzt zeigt sich gerade darin, daß es ihr gegenüber keine Warumfrage gibt, die durch Aufzeigung eines Erfahrungszusammenhangs beantwortet werden könnte. Denn wenn wir die Herkunft eines Ereignisses aus dem Erfahrungszusammenhang durchschauen, so fühlen wir uns von diesem Ereignis nicht ganz abhängig. Wir können innerhalb der Erfahrungswelt nach einer Gegenmacht ausschauen, die es rückgängig machen könnte. Nur von einem Tatbestand, den keine Macht der Erfahrungswelt herbeigeführt hat, kann uns auch keine Macht der Erfahrungswelt retten. Wir sind ihm rettungslos preisgegeben.

Aus dem allem ergibt sich nun, welchen Charakter eine bejahende Antwort auf die Frage haben muß, ob das Leben in der Welt das letzte Wort behält. Wenn sich aus dem Meer der Erfahrungswelt eine Wirklichkeit heraushebt, die die Gewißheit in sich trägt, für alle Subjekte, Räume und Zeiten da zu sein, so muß diese Gewißheit genau denselben Charakter haben, den die Gewißheit hat, daß ich jetzt dieser bin und kein anderer, hier stehe und nicht anderswo, jetzt lebe und zu keiner andern Zeit, daß die Welt dieses Gesamtschicksal hat und kein anderes. 1. Sie muß unwiderruflich sein. 2. Sie muß so sein, daß ich sofort weiß: Es wäre Majestätsbeleidigung, die Frage nach dem Warum ihres Daseins aus der Erfahrungswelt heraus beantworten zu wollen. Daß es gerade diese Tatsache ist und keine andere, in der der Schwerpunkt des Ganzen liegt, in diese Gewißheit kann ich also durch nichts hineingezogen, hineingehoben, hineinbugsiert werden, was Gegenstand historischer oder naturwissenschaftlicher Beobachtung ist. Man mag mir die historische Eigenart dieser Tatsache, ihre weltgeschichtlichen Folgen, ihre Naturwirkungen noch so eindrucksvoll vor Augen stellen. Das alles überzeugt mich immer nur von ihrem relativen Wert für einen größeren oder kleineren Ausschnitt aus dem Ganzen, niemals von ihrer Bedeutung für das unendliche Ganze. Auf diese kommt es in diesem

Falle aber ganz allein an. Die Gewißheit um die allumfassende Bedeutung dieser Wirklichkeit für das Ganze kann mir keine Macht der Erfahrungswelt geben. Das ist genau so unmöglich, wie es unmöglich ist, ein Ereignis, das in der Zukunft liegt, in diesem Augenblick auf technischem Wege in ein vergangenes zu verwandeln, oder das Ich eines andern in mein Ich zu verwandeln. Wie mich nichts, was zur Erfahrungswelt gehört, in diese Gewißheit hineinziehen kann, so kann mich aber auch umgekehrt, wenn diese Gewißheit einmal da ist, wenn jene Wirklichkeit mein Gewissen getroffen hat, keine Macht der Welt, nichts, was historisch und naturwissenschaftlich beobachtet werden kann, von diesem Gewissenseindruck wieder befreien. Dies ist genau so unmöglich, wie es unmöglich ist, Geschehenes ungeschehen zu machen oder aus meinem Ich herauszutreten, mich selbst los zu werden. Wem Gott in Christus begegnet ist, dem hat darum immer die Stimme aus der Wolke ein Doppeltes gesagt: 1. „Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart", 2. Wenn du vor mir stehst, stehst du vor deinem Schicksal. Ich lasse dir volle Freiheit für dein Leben. Du kannst mir nachfolgen und unter meineu Flügeln ruhen. Du kannst dich aber auch an mir ärgern, mich hassen und verfolgen und dadurch in innerer Zerrissenheit zugrunde gehen. Aber was du auch tun magst, du wirst nie frei von mir werden, so wenig du von dir selber frei werden kannst. Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. Aber wehe dir, wenn du dich von mir frei machen willst. Denn du hast mich nicht erwählt, sondern ich habe dich erwählt.

Von hier aus wird die eigentümliche Scheidung der Geister verständlich, die eintritt, sobald sich Gott in Christus kundgetan hat. Wenn mir das Auge für diese Wirklichkeit aufgegangen ist, so weiß ich sofort: Ich habe nichts entdeckt, was nicht vorher genau ebenso für mich da gewesen wäre, wie es jetzt für mich da ist. Denn im Wesen der Gewißheit um die rettende Wirklichkeit liegt ja nach allem Bisherigen, daß ich weiß: Sie ist für alle Zeiten und Räume und Subjekte da. Ich habe also kein Neuland entdeckt, wenn ich sie gefunden habe. Ich habe nur heimgefunden. Ich bin heimgekehrt in die Heimat aller. Ich muß also von da an auch alle andern unter derselben Voraussetzung behandeln, unter der ich mein eigenes Vorleben behandle. Ich weiß, was ich jetzt gefunden habe, habe ich immer bewußt oder unbewußt gesucht. Und auch alle andern suchen es immerfort und sind ruhelos, bis sie es gefunden haben. Ich muß ihnen also immer von der Heimat erzählen. Wehe mir, wenn ich schwiege! Und doch darf ich keine historischen, naturwissenschaftlichen und ästhetischen Beweismittel anwenden, um sie zur Heimkehr zu überreden. Denn solche Mittel würden sie gerade in die der Heimat entgegengesetzte Richtung führen. Damit ist aber der Widerstreit, in den ich nach dem früheren durch unsere eigentümliche Doppelexistenz hineingestellt bin, zum vollen Ausbruch gekommen, und zwar sowohl in meinem Verhältnis zu mir selbst, als in meinem Verhältnis zu den andern. Mein Denken bewegt sich ja in der Grundform der Erfahrung, wie sie abgesehen von den Ursetzungen an sich ist, also in einer Richtung, die der Dimension entgegengesetzt ist, aus der die Gewißheit um die rettende Wirklichkeit, der Klang aus der Heimat kommt. Während also in der Setzung meines Ich, Hier und Jetzt eine ewige Setzung aus einer anderen Daseinsform heraus in mein Leben hereinragt, und aus derselben Dimension

die Gewißheit um die universale Bedeutung der rettenden Wirklichkeit über mich kommt, werden meine Vorstellungen und Gedanken gleichzeitig in eine Strömung hineingerissen, die ihnen eine entgegengesetzte Richtung gibt. Für die Gesamtauffassung des Weltinhalts, die meine Gedanken in dieser entgegengesetzten Richtung zieht, ist nicht nur der majestätische Akt der Setzung meiner jetzigen Existenz ein willkürlicher Zufall, ein Widerspruch, der das Weltgleichgewicht stört. Sondern für diese Auffassung kann auch die Wirklichkeit, in der uns Gott begegnet, nur eine relative Größe sein, ein Glied des ins Unendliche gehenden geschichtlichen Zusammenhangs, ein Inhalt, der, wie jeder andere, in dem Kampf aller gegen alle mitkämpfen muß, um sich eine bescheidene Existenz zu sichern.

Der polare Gegensatz zweier Daseinsformen, durch die mein Denken im allgemeinen und meine Auffassung Jesu im besonderen immer gleichzeitig nach zwei entgegengesetzten Richtungen gezogen wird, tritt nun besonders deutlich im Verhältnis zu denen zutage, die außerhalb des Bannkreises Jesu stehen. Wenn mir die Augen für die gegenwärtige Wirklichkeit Christi aufgegangen sind, so gibt mir gerade das ein vollständiges Verständnis dafür, wie man für diese Wirklichkeit blind sein kann. Denn der Gewisseneindruck, der mich aus meiner Blindheit erwachen ließ, zeigte mir ja gerade die unendliche Tiefe des Widerspruchs, in dem die Dimension, aus der dieser Weckruf kam, zu der Richtung steht, in der wir ohne ihn allein nach der Wahrheit über Jesus suchen können. Solange uns der Strahl noch nicht getroffen hat, der aus der Dimension der Ewigkeit auf Jesus fällt und ihn in eine Fülle ewigen Lichtes taucht, ist es geradezu notwendig, daß wir uns, je ernster wir zu forschen meinen, um so weiter von ihm entfernen. Denn je strenger und wissenschaftlicher wir die alles nivellierende und relativierende Grundform der Erfahrung auf ihn anwenden, um so sinnloser und willkürlicher muß es uns erscheinen, wenn diese Einzelerscheinung ins Zentrum des Ganzen gerückt wird. Wir ahnen nicht, daß das Licht der Wahrheit über Christus aus der Richtung kommt, die derjenigen gerade entgegengesetzt ist, in der wir mit dem höchsten Ernst und mit allen Mitteln der Wissenschaft nach ihr suchen. Solange nicht aus der Richtung, die wir hinter uns gelassen haben, ein Klang an unser Ohr schlägt und uns aufschreckt aus unserer mühsamen Forscherarbeit, werden wir natürlich auch durch die Zeugnisse der um uns herum lebenden Christusjünger, die von ihrem Meister als von einem Gegenwärtigen sprechen, nicht darauf aufmerksam, daß wir etwas übersehen haben. Es geht uns damit, wie es einem Menschen ginge, der ganz taub geboren wäre, wenn er sähe, wie seine Mitmenschen in gewissen Augenblicken ihres Lebens, z. B. in der Oper, träumerisch versunken dasitzen. Er könnte sich diesen traumverlorenen Gesichtsausdruck nur aus Gesichtsbildern erklären, die sie in solchen Augenblicken haben, etwa aus dem Spiel der Lichter und Farben auf der Bühne. Man könnte ihm ganze Vorträge über Musik halten, er würde immer glauben, es sei von einer bestimmten Art von farbigen Figuren die Rede. Es gäbe gar kein Mittel, um ihm die Lücke in seinem Wirklichkeitsbild zum Bewußtsein zu bringen, ihm deutlich zu machen, daß alles Wirkliche nicht bloß bunt und ausgedehnt ist, sondern daß es außerdem noch eine unsichtbare, mystische Innerlichkeit besitzt, daß es nämlich klingt. So

muß jeder, der Christus und die von ihm ausgehende Bewegung nur in der Erfahrungsform sieht, wie sie ohne perspektivische Einstellung an sich ist, also gleichsam nur in der Flächendimension der raumzeitlichen Ausdehnung, die Zeugnisse, die von Klängen aus der Tiefe erzählen, auf die Fläche projizieren, d. h. er muß sie irgendwie in das Schema der Erfahrungsform eingliedern. Da er sozusagen nur sehen, aber nicht hören kann, so muß er annehmen: Der weltverlorene Gesichtsausdruck, den die Christusjünger haben, wenn der Name ihres Meisters genannt wird, rührt daher, daß sie wie gebannt auf ein Gesichtsbild starren, auf einen kleinen Fleck im Gesamtbild des Geschehens, so daß alles andere in Dunkelheit versinkt, wie bei der Hypnose die Umgebung des Glasknopfs, auf den wir starren, sich langsam in ein graues Einerlei verwandelt. Diese Leute sind also infolge einseitiger Erziehung und kirchlicher Massensuggestion oder infolge eines ästhetischen Eindrucks, den Jesus auf sie gemacht hat, dogmatisch befangen.

Wie muß ich mich nun, wenn ich selbst den Klang höre und nicht umhin kann, ihn zu hören, zu dieser ästhetischen und psychiatrischen Erklärung meines Zeugnisses stellen? Ich verstehe die Notwendigkeit dieser Erklärung voll und ganz. Denn mein eigenes Denken gleicht ja einem Nachen, der in der Strömung liegt, die unaufhaltsam in der Richtung dieser Erklärung treibt. Dieser Nachen ist zwar durch eine unzerreißbare Kette an das Ufer gebunden, das in entgegengesetzter Richtung liegt. Aber die Wellen, die ihn vom Ufer entfernen und in die andere Richtung reißen wollen, umschäumen ihn jeden Augenblick und halten die Kette aufs äußerste gespannt. Fortwährend sucht sich also jene psychologische Erklärung meiner inneren Gebundenheit mir selbst mit aller Gewalt aufzudrängen. Aber wehe mir, wenn ich leugnen wollte, daß die Kette unzerreißbar ist, die mich an die ewige Wahrheit der Dinge bindet. Wehe, wenn ich das verschwiege, um im Ruf geistiger Gesundheit oder Wissenschaftlichkeit zu bleiben. Ich würde eine Lüge auf mein Gewissen laden. Denn ich weiß nur allzu gut, daß an dieser Kette zu rütteln genau so vergeblich wäre, wie der Versuch, das Rad der Zeit zurückzudrehen. Ich weiß, die Betrachtung der Dinge, von der aus jene Erklärung das einzig Mögliche ist, ist die schwerste Befangenheit der Wahrheit gegenüber; ihre Notwendigkeit ist etwas, was nicht sein sollte. Die Allgegenwart Christi, die im Licht jener abstrakten Denkweise als grundlose Willkür erscheint, ist in Wahrheit das absolute Gottesgeschenk, die ewige, tiefbegründete Notwendigkeit, sobald sie im Licht der ganzen Wirklichkeit betrachtet wird.

26. Gott.

Mit dem vorigen Kapitel haben wir den Gedankengang, um dessen Darstellung es uns in dieser Schrift zu tun war, zu Ende geführt. Das wichtigste Ergebnis der ganzen Untersuchung, die damit zum Abschluß gekommen ist, war die Einführung einer neuen Kategorie, für die es bisher noch keinen einheitlichen Ausdruck gegeben hatte, die man deshalb unter den verschiedenartigsten Bezeichnungen in das subjektive Gebiet der schwankenden Gefühle, Wert-

urteile und „persönlichen Erlebnisse" verwiesen hatte, nämlich der Kategorie des Schicksals. Was wir über die Eigenart dieser neuen Kategorie feststellen konnten, das ließe sich nun noch nach den verschiedensten Seiten hin weiter entfalten. Wir könnten dem Auftreten des Schicksalserlebnisses in allen seinen Verzweigungen zunächst innerhalb der Kulturgeschichte und Religionsgeschichte nachgehen. Das Verblühen jeder Kultur zeigt ja immer ganz besonders deutlich den Kampf der Schicksalswerte mit der zersetzenden Reflexion. Denn alle die Dinge, die als seelische Grundlagen zu einer alten Kultur gehören, Heimatgefühl, Liebe zur Scholle, auf der die Väter saßen, Ehrfurcht vor dem Vorrecht der Geburt, Treue gegenüber dem angestammten Herrscherhaus, Sinn für den alten Kunststil, das sind lauter verschiedenartige Formen des Schicksalserlebnisses. Denn sie hängen alle zusammen mit dem Empfang unserer Existenz in dieser Zeit, unter diesem Volk, in diesem bestimmten Geschichtszusammenhang. Der Reflexion, die von diesem Urempfang abstrahiert, erscheint es als willkürlicher Zufall, daß ich gerade als Deutscher, als Glied dieses Standes und dieser Familie geboren bin, daß gerade in dieser Heimatstadt meine Wiege stand. Ich könnte doch an sich ebensogut in England oder Frankreich geboren sein. Es ist also gar nicht einzusehen, warum ich nicht auswandern soll, wenn anderswo bessere Löhne bezahlt werden. Sobald das Heimatgefühl, das schicksalhafte Gebundensein auch an das ärmste Vaterland durch die Reflexion zersetzt worden ist, ist etwas abgestorben, was unersetzlich ist. An die Stelle der alten Kultur ist die öde Zivilisation des wurzellosen, schicksallosen Weltstadtmenschen getreten.

Wir könnten das Ergebnis unserer Untersuchung aber auch noch nach einer andern Seite hin weiter entfalten, nämlich als Schlüssel zum Verständnis des theologischen und religiösen Kampfes der Gegenwart. Die Spannung zwischen Reflexion und Schicksal spiegelt sich in dem Gegensatz zwischen dem Jesusbild der religionsgeschichtlichen Forschung und dem Christusglauben der Gemeinde. Alle dogmatischen Aussagen über Christus sind ja nur Umschreibungen des Schicksalserlebnisses, das uns unter dem Eindruck der neutestamentlichen Berichte über ihn zuteil wird. Der Kriegszustand, der zwischen diesen aus der Schicksalskategorie geborenen und darum absoluten Aussagen und den relativen Urteilen der vergleichenden geschichtswissenschaftlichen Reflexion besteht, ist eine Notwendigkeit. Er darf nie in einem Waffenstillstand zur Ruhe kommen. Denn er ist im letzten Gegensatz der Erfahrungswelt begründet.

Aber wir wollen die Konsequenzen, die sich aus dem Ergebnis unserer Untersuchung ableiten lassen, nicht über die Grenzen hinaus ausdehnen, die uns durch das Thema dieser Schrift gesteckt sind. Nur eine letzte Folgerung muß noch gezogen werden, die für das Verständnis des Grundgedankens unentbehrlich ist. Wir fragen zum Schluß: Was ergibt sich aus allem Bisherigen für eine Anschauung über Gott? Der Sinn des Wortes Gott ist in einer fortwährenden Wandlung begriffen, die von einer unbestimmten Allgemeinheit ausgeht und einer letzten Tiefe und Fülle zustrebt. Sobald wir aus dem Rausch des Lebens erwacht sind und nicht mehr vom Ziel des Augenblicks ausgefüllt werden, sobald sich der Horizont erweitert und das unendliche Ganze der Erfahrungswelt in den Gesichtskreis tritt, sprechen wir das Wort Gott

aus. Wir meinen damit das, was hinter dem Ganzen steht, die letzte Einheit, die den Urgrund des Ganzen bildet. Das Wort Gott führt uns aber nicht über die Erfahrungswelt hinaus, solange wir noch nicht die Dissonanz hören, die durch das Ganze der Erfahrungswelt hindurchklingt und nach Auflösung verlangt. Solange uns der Widerstreit noch nicht fühlbar geworden ist, den die Anschauungsformen enthalten, sehnen wir uns noch nicht über das Ganze hinaus, wenn wir das Wort Gott aussprechen. Wir meinen dann damit nur eine unbestimmte Einheit, in der der Weltinhalt zusammengefaßt ist. Erst wenn wir fühlen, daß wir in ein unendliches Gefängnis eingeschlossen sind, aus dem unser Vorstellen und Denken schlechterdings keinen Ausweg sieht, wenn wir den Widerstreit fühlen, dann sehnen wir uns nach dem Widerspruchslosen, das höher ist als alle Vernunft. Wir strecken uns aus nach dem, was hinter dem Schleier der Anschauungsformen liegen muß, wenn nicht der Widerstreit das letzte Wort behalten soll. Es ist das unendlich ferne Ziel unseres Wahrheitsdrangs, der unerreichbare Ruhepunkt jenseits von Lust und Leid. Es ist das „ganz andere", das außerhalb aller Vorstellbarkeit liegt (mysteriosum). Ihm gegenüber ist die ganze Endlichkeit „Staub und Asche". Sie fühlt ihm gegenüber ihren Widerspruch und ihre völlige Ohnmacht, aus ihm herauszutreten. Dadurch entsteht der Eindruck des Furchtbaren (mysterium tremendum). Und doch brennt das Verlangen nach Befreiung aus dem Gefängnis der Gegensätzlichkeit und Einheit mit dem Widerspruchslosen, dem unser Wahrheitsdrang und ungestillter Lebensdurst entgegendrängt (mysterium fascinosum)[1].

Damit hat das Wort Gott einen überweltlichen Gehalt bekommen. Aber es fehlen ihm noch die Bestimmungen, die diesen Inhalt in unmittelbare Beziehung bringen zu unserer persönlichen Existenz. Diese treten erst hinzu, wenn uns das Schicksalserlebnis aufgeht, wenn uns unser persönliches Lebenslos die Frage aufdrängt: Ist das Willkür oder höhere Notwendigkeit? Wenn wir vor dem Weltschicksal stehen, von dem uns durch die Setzung unserer Existenz in diesem Augenblick ein bestimmter Ausschnitt zugeteilt ist, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir lehnen uns auf gegen dieses Spiel des Zufalls, oder wir knieen schweigend vor dem Namenlosen, Unabänderlichen, vor der „Heimarmene", dem fatum, das Leben und Tod über uns verhängt, und das uns in die unzerreißbaren Fesseln dieser Lebenslage geschlagen hat.

Aber damit hat der Gottesglaube immer noch nicht seine volle Tiefe und Fülle erreicht. Dazu bedarf er noch einer letzten Verwandlung. Diese tritt erst in dem Augenblick ein, da die praktische Zentralfrage unseres Lebens ins religiöse Stadium eingetreten ist, die Frage: Was sollen wir tun? Welche Lebensrichtung sollen wir einschlagen? Nun handelt es sich nicht mehr bloß um den Sinn jener Schicksalssetzungen, denen wir passiv gegenüberstehen. Nun brauchen wir eine tragende Grundlage für unser aktives Verhältnis zur Wirklichkeit, für die Tat der nächsten Stunde. Nun erhält das Entweder-Oder noch einen tieferen Gehalt als im Fatalismus. Entweder unser Handeln ist vom Bewußtsein der Willkürlichkeit belastet. Unser Leben ist sinnlos. Wir stehen vor dem Nichts. Oder es gibt ein ethisches Gesamtschicksal für das menschliche Leben,

[1] S. Rudolf Otto, Das Heilige [3] 1919.

aus dem sich ein besonderer Auftrag für unser persönliches Leben ergibt. Dann wird uns die Last der Willkürlichkeit unseres Handelns abgenommen. Nur wenn wir unsere Lebensaufgabe nicht selbst gewählt haben, wenn sie vielmehr unser Schicksal ist, verpflichtet sie uns absolut. Jedes Ziel, das wir uns selbst gewählt haben, wird uns im schwersten Sturm der Anfechtung zweifelhaft.

Wenn wir spüren, daß wir Christus nicht erwählt haben, sondern daß wir von Ewigkeit zu seinen Jüngern erwählt sind durch einen überzeitlichen Ratschluß, dann fällt in der letzten Entscheidung zwischen Schicksal und Reflexion ein schweres Gewicht in die Wagschale des Schicksals, daß es in die Tiefe sinkt und die Wagschale der Reflexion in die Höhe schnellt, wie bei Paulus, als die Christusvision in einem Augenblick seine ganze rabbinische Theologie aus den Angeln hob. Dann geht uns eine letzte Gewißheit über Gott auf, die auf der fatalistischen Stufe noch unerreichbar war. Aus Gott stammt nicht nur das allgegenwärtige Weltschicksal, das sich im Kausalzusammenhang entfaltet, aus ihm empfangen wir nicht nur unser Ich und seine bestimmte Stelle im geschichtlichen Zusammenhang. Aus Gott wird auch in diesem Augenblick des Lebenskampfes der Wille geboren, der sich als heiliges Müssen dem schwankenden Triebleben entgegensetzt. Daraus ergibt sich aber eine ganz bestimmte Aussage über das Wesen Gottes. Dies wird deutlich, wenn wir zurückblickend die Ergebnisse zusammenfassen, zu denen wir in den beiden letzten Hauptteilen unserer Untersuchung gekommen sind.

Im ersten dieser beiden Teile wurde die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit untersucht. Es stellte sich heraus, daß ein unmittelbarer Durchblick durch das Ganze des Seins denkmöglich ist, da das Denken selbst das Dasein einer höheren Ordnung der Dinge fordert, in der das exklusive Verhältnis der Erfahrungselemente ausgeschaltet ist. Der zweite Teil zeigte, daß die tatsächlichen Grundlagen der Wirklichkeit ohne die Annahme einer solchen höheren Ordnung der Dinge unerklärlich und sinnlos werden. Der erste Teil räumte also das Hindernis hinweg, das für unser Denken der Entstehung der Glaubensgewißheit im Wege steht. Er machte gleichsam die Bahn für den Einzug des Königs frei. Der zweite Teil zeigte die Richtung, aus der wir diesen Einzug erwarten dürfen, die Straße, die er einschlagen muß, wenn er zu uns kommen soll. Er führte uns zum Schicksalserlebnis, in dem wir etwas aus einer Dimension empfangen, die jenseits der letzten Gegensätze der Anschauungswelt steht. Fassen wir beides zusammen, die Möglichkeit des unmittelbaren Durchblicks und das Schicksalserlebnis, in dem dieser Durchblick Wirklichkeit wird, so ergibt sich von hier aus eine unmittelbare Aussage über Gott, die nicht, wie alles andere, was wir über Gott sagen, immer nur durch einen rationalen Schluß vermittelt ist.

Hätte ich nur ein heiliges Müssen erlebt, ohne daß ein unmittelbarer Durchblick durch das Ganze möglich wäre, dann könnte dieses Erlebnis des Sollens wohl die Überzeugung in sich schließen, daß sich uns in diesem Sollen ein Inhalt kundgegeben hat, der nicht nur für mich in meiner augenblicklichen Lage, sondern für alle und für immer und überall gilt. Aber diese Überzeugung wäre nicht auf dem unmittelbaren Wege des Durchblicks durch die Gesamtwirklichkeit zustande gekommen, sondern sie wäre mir durch einen Schluß

vermittelt worden. Ich hätte von dem, was ich jetzt erlebt habe, auf das geschlossen, was auch für andere und zu andern Zeiten gilt. Es scheint zunächst keinen Unterschied zu machen, ob ich auf jenem unmittelbaren Wege oder durch diesen mittelbaren Schluß zur Überzeugung von der Allgemeingültigkeit dessen gelangt bin, was ich im Sollen erlebe. Wenn der mittelbare Schluß nur ein sicherer Schluß ist, so weiß ich ja in beiden Fällen gleich gewiß, daß ich der Stimme des Gewissens folgen muß, wenn ich meine ewige Bestimmung erfüllen will. Solange ich nur wissen will, was ich zu tun habe, kann es mir auch in der Tat gleichgültig sein, auf welchem Wege ich zur Überzeugung von der Allgemeingültigkeit meiner Lebensgrundsätze gelangt bin. Anders liegt die Sache, wenn ich nicht nur wissen will, was ich tun soll, sondern wenn ich wissen möchte, was das innerste Wesen der Wirklichkeit ist. Wenn einmal diese höchste Frage der Lebensanschauung in mir erwacht ist, so genügt der mittelbare Schluß aus meinem Erlebnis auf die Allgemeingültigkeit seines Inhalts nicht, um meinen Durst nach Gewißheit zu stillen. Denn dieser Schluß kann ja nie feststellen, was das Wesen der Wirklichkeit ist, sondern nur, wie sich das Wesen der Wirklichkeit in irgendeinem Bewußtsein, an irgendeinem Ort und zu irgendeiner Zeit äußern würde. Ich erlebe den unbedingten, unentrinnbaren Charakter des Sollens und schließe daraus: Ich könnte diesem Sollen nicht entgehen, wenn ich auch an irgendeinem andern Ort wäre oder zu irgendeiner andern Zeit lebte oder mich in irgendeine andere Person verwandeln könnte; wo ich mich also auch aufhielte, wann ich auch immer lebte und wer ich auch wäre, immer würde sich das Wesen der Wirklichkeit als unbedingte Forderung äußern. Ich kann nun allerdings versuchen, zu diesem ersten Schluß noch einen zweiten Schluß hinzuzufügen und aus der Äußerung des Wesens der Wirklichkeit, die ich im ersten Schluß festgestellt habe, auf das Wesen der Wirklichkeit selbst weiterschließen. Ich kann also etwa sagen: Nur ein bewußtes, menschenähnliches Wesen kann eine Forderung stellen; also muß das Wesen, dessen Gegenwart ich im Sollen erlebe, ein bewußtes, menschenähnliches Wesen sein. Oder: Was in der Wirkung enthalten ist, muß immer auch in der Ursache enthalten sein; was also als Sollen auf mich wirkt, also als Ausdruck eines Willens, das muß selbst ein persönlicher Wille sein. Allein alle derartigen Schlüsse aus der Wirkung auf die Ursache, aus der Äußerung eines Wesens auf dieses Wesen selbst sind unsicher. Denn sie beruhen immer auf einer Beobachtung, die wir im beschränkten Umkreis unserer Erfahrung gemacht haben, und aus der wir nun ein allgemeingültiges Gesetz machen wollen. Woher wissen wir, daß nur ein bewußtes, menschenähnliches Wesen Forderungen stellen kann? Vielleicht liegt es nur an unserer beschränkten menschlichen Erfahrung, daß wir keinen Fall kennen, da Forderungen auf anderem Wege entstanden, etwa aus unbewußten Naturinstinkten geboren wurden. Solange man nur die Reibungselektrizität kannte und chemische Entstehung elektrischer Ströme noch unbekannt war, glaubte man auch aus jeder elektrischen Erscheinung auf irgendeine Reibung zurückschließen zu müssen. Erst später merkte man, daß elektrische Entladungen noch sehr viele andere Ursachen haben können. Woher wissen wir ferner, daß alles, was in der Wirkung enthalten ist, auch in der Ursache enthalten sein muß? Wenn z. B. aus Reibung Wärme

entsteht, so ist sehr fraglich, ob in der Wirkung die Ursache schon dem Wesen nach enthalten war. Vielleicht ist nur das Energiequantum dasselbe geblieben, die Energieform dagegen beim Übergang aus Bewegung in Wärme eine ganz neue geworden. Was in mir zu einem Willensentschluß wird, braucht darum nicht selbst ein Wille zu sein. Es kann auch irgendeine unbewußte Energie sein, die nur beim Eintritt in das Medium meines Bewußtseins die Form eines Willens annimmt.

Solange wir also das Wesen der Dinge nur auf dem mittelbaren Wege eines Schlusses feststellen können, können wir nie zur Gewißheit über das Wesen der Dinge kommen. Der Übergang von dem Erlebnis, das in uns ist, zu der Wirklichkeit, die außer uns liegt, ist immer durch unsichere Beobachtungen vermittelt. Wenn wir also in der Beantwortung der höchsten Frage der Weltanschauung über Vermutungen hinauskommen wollen, so müssen wir mit dem Ergebnis, zu dem wir im zweiten Teil unserer Untersuchung gekommen sind, das Ergebnis des ersten Teils verbinden. Es ist nicht nur das Erlebnis eines unbedingten Sollens möglich, sondern in diesem Erlebnis kann sich auch, kraft der paradoxen Ausschaltung aller exklusiven Verhältnisse der Erfahrungswelt, ein unmittelbarer Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit erschließen. In der tiefsten Geschiedenheit der Subjekte, Räume und Zeiten kann eine völlige Einheit mit allen erlebt werden. Wenn das möglich ist, dann kann es eine Aussage über das Wesen der Dinge geben, die nicht mehr auf einem Schluß beruht, sondern auf einem unmittelbaren Einblick in das, worauf sich die Aussage bezieht.

Wir wollen versuchen, uns diese Aussage deutlich zu machen. Der Ausgangspunkt dieser Aussage ist das ethische Schicksalserlebnis. Dieses Erlebnis erweitert sich zu einem Blick durch das Ganze der Wirklichkeit. Nun kann das Sollen nur in einem Willensakt erlebt werden. Anders ausgedrückt: Im Erlebnis des heiligen Müssens wird der Wille geboren. Nur wenn mich ein Inhalt von seiner unbedingten Geltung überführt hat, kann ich in Wahrheit sagen: Ich will. Solange ich nur Werte von relativer Geltung und vorübergehender Bedeutung kenne, kann ich meine Entschlüsse nicht Willensentschlüsse im eigentlichen Sinne des Worts nennen. Sie können ja nur durch einen Kampf zwischen Beweggründen von verschiedenem Gewicht, aber immer nur relativem Wert zustande gekommen sein, also durch einen Sieg des relativ stärksten Beweggrunds. Von einem Entschluß, der auf diese Weise zustandegekommen ist, kann ich nicht eigentlich sagen: Ich habe gewollt. Ich habe vielmehr nur dem stärksten Druck nachgegeben. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob der Druck, dem ich nachgegeben habe, von außen auf mich ausgeübt worden ist oder ob er aus dem Innern meines Wesens stammt, ob ich physischen Gewalten, suggestiven Mächten und menschlichen Einflüssen gefolgt bin oder ob ich meinen eigenen Trieben, Wünschen und Bedürfnissen nachgegeben habe. In allen diesen Fällen bin ich gezwungen, gedrängt, geschoben worden. Aber ich habe nicht gewollt. Gewollt habe ich nur, wenn ein Inhalt vor meiner Seele stand, der von allen Beweggründen völlig unabhängig war, die von außen und von innen auf mich einstürmten, der sich überhaupt auf keinen Wettkampf mit relativen Werten einließ, sondern mich vor die einfache Entscheidung für oder wider das Absolute stellte. Das Erlebnis des Sollens ist also gleichbedeutend

mit dem Dasein des Willens, der sich von allem bloßen Wünschen, Sehnen und Begehren unterscheidet. Wenn sich somit, wie oben gesagt, das Erlebnis des Sollens zu einem Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit ausweitet, so können wir statt dessen noch deutlicher sagen: Der Wille, der im Sollen enthalten ist, erweitert sich zu einem Durchblick durch das Ganze. Dieser Durchblick ist unmittelbar. Seine Unmittelbarkeit beruht auf einem Identitätsverhältnis, das, wie wir sahen, in der Tiefe des Gegensatzes erlebt wird. Bei einem Einblick, der auf einem Identitätsverhältnis beruht, ist aber der Schauende identisch mit dem, was er schaut. Subjekt und Gegenstand des Schauens sind eins. Es ist ein Verhältnis zwischen beiden wie beim Einblick des Ich in sein eigenes Wesen, also beim Selbstbewußtsein. Daraus folgt aber: Was der im Sollen geborene Wille bei seinem Durchblick durch das Ganze schaut, muß selbst Wille sein. Denn das Geschaute ist ja bei diesem Durchblick identisch mit dem Schauenden. Im ethischen Schicksalserlebnis wird also mein Wille eines ewigen und allgegenwärtigen Willens inne, nicht durch einen Schluß, sondern durch einen Blick, der so unmittelbar ist, wie das Selbstbewußtsein.

Daraus ergibt sich aber noch etwas Weiteres. Der sittliche Auftrag, den wir bekommen, zeigt uns, wie wir früher sahen, den heiligen Kompromiß, der zwischen der reinen Urforderung und der unreinen Daseinsform geschlossen werden soll, in der wir leben. Die Wirklichkeit, in der wir leben, ist, sowohl theoretisch wie praktisch betrachtet, ein reiner Sonnenstrahl durch das Prisma eines Widerspruchs gebrochen. Wenn sich mir also im Sollen ein allgegenwärtiger Wille erschließt, so erlebe ich dabei einen Widerstreit zwischen einem reinen allgegenwärtigen Willen und einem unreinen Medium, in dem dieser reine Urwille nur in gebrochener Form verwirklicht ist. Beides tritt deutlich auseinander: dieser Wille in seiner heiligen Allgegenwart, wie er jenseits aller Schranken der Erfahrungsform, also auch jenseits alles Kampfes steht, und mein eigener kämpfender Wille, der die Forderung jenes ewigen Willens in einer zeitlichen Daseinsform durchführen soll. Je tiefer ich das Sollen erlebe, um so mehr schließt sich mir, wie wir oben sahen, der unmittelbare Einblick in den allgegenwärtigen Willen auf; ich bin also eins mit ihm, es ist ein Identitätsverhältnis zwischen mir und ihm vorhanden, das unmittelbare Gewißheit um sein Wesen ermöglicht. Je tiefer ich das Sollen erlebe, um so tiefer wird aber gleichzeitig der Gegensatz zwischen seiner heiligen Urforderung und meinem Willen, der mit einer unreinen Daseinsform ringt. Je ernster ich das Sollen nehme, je mehr ich ins Gewissen getroffen bin, um so tiefer empfinde ich den Widerstreit zwischen der Schranke meiner zeitlichen Daseinsform und der Forderung des ewigen Willens. Wir gebrauchen räumliche Bilder, um den Widerstreit auszudrücken. Wir sagen etwa: Der ewige Wille thront hoch über mir in einem Licht, da niemand zukommen kann, er steht wie ein Sternbild über den Meereswogen, mit denen ich ringe, er ist jenseits von mir. Aber alle diese räumlichen Bilder sind nur schwache Gleichnisse für den Gegensatz zwischen ihm und mir, den ich im ethischen Auftrag erlebe. Der Gegensatz ist unendlich viel tiefer, als diese Gleichnisse ahnen lassen.

So ist also im Erlebnis des Sollens beides in paradoxer Weise vereinigt: völlige Identität zwischen mir und dem allgegenwärtigen Willen, dessen ich

inne werde, und absolute Geschiedenheit zwischen mir und ihm. Je tiefer das eine zum Bewußtsein kommt, um so tiefer kommt auch das andere zum Bewußtsein. Den ewigen Willen, zu dem wir in diesem paradoxen Verhältnis der absoluten Einheit und absoluten Geschiedenheit stehen, nennen wir Gott. Jede Aussage, die wir im Rahmen der Erfahrungserkenntnis über ihn machen, ist ein Widerspruch und kann darum von jedem Kind widerlegt werden. Denn sein Dasein gehört einer Ordnung der Dinge an, die wir nach allem Bisherigen innerhalb der Erfahrungsform nur in einem Paradoxon ausdrücken können. Gott ist darum in unserer jetzigen Daseinsform notwendig „unsichtbar". „Wir leben im Glauben und nicht im Schauen." Man kann Gott nicht sehen, ohne zu sterben, d. h. aus der zeitlichen Existenzweise heraustreten. „Was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig." Wir können ihn mithin nicht auf dem Wege der Erfahrungserkenntnis, also des beschreibenden und vorstellenden Denkens erkennen. Wir können uns „kein Bildnis noch irgendein Gleichnis von ihm machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist". Wir können innerhalb der zeitlichen Daseinsform seiner nur innewerden, indem wir seinen Willen tun, also vermöge des unmittelbaren Einblicks in sein Wesen, der uns im Sollen aufgeht. Auf diesem unmittelbaren Wege wird uns alles gewiß, was wir über ihn zu wissen brauchen, um aus ihm heraus leben zu können. Und mehr brauchen wir ja nicht zu wissen. Wenn er mir einen Befehl gibt, so weiß ich, daß die Sachlage, auf die sich dieser Befehl bezieht, als Mittel zur Ausführung seines Willens einen ewigen Sinn hat. Ich erkenne also mein Dasein als dieses bestimmte Ich in diesem Augenblick als ewige Setzung seines Willens. Alle jene grundlegenden Setzungen, die die ganze Erfahrungswelt erst möglich machen, haben also in ihm ihren schöpferischen Urgrund. Wenn er mir einen Befehl gibt, so weiß ich ferner, daß die Willenseinheit zwischen mir und ihm trotz des unendlichen Gegensatzes noch nicht abgebrochen ist, menschlich ausgedrückt, daß er mich trotz meines Widerstandes noch liebt und sucht. In Christus, der mich vor die Entscheidung für oder wider Gott stellt, muß also zugleich die Versöhnung enthalten sein zwischen ihm und mir, zwischen seinem heiligen Willen und der unreinen Daseinsform der zeitlichen Wirklichkeit, eine Versöhnung, die für unser Denken unbegreiflich ist, da ja zwischen dem reinen göttlichen Sein und dem gebrochenen Sein der Welt ein unendlich tiefer Widerstreit herrscht, aus dem unser Denken keinen Ausweg sieht. Wenn ich einen göttlichen Befehl erhalte, so liegt in diesem Befehl zugleich die Gewißheit, daß die Ausführung des Befehls möglich ist. In der Hingabe an diesen Befehl kommt also vermöge der unmittelbaren Einheit mit Gott, die das heilige Müssen in sich schließt, die unendliche Kraft der Ewigkeit über mich, die allen endlichen Einflüssen überlegen ist. Wenn ich aber einer Kraft innewerde, die stärker ist als die ganze Erfahrungswelt, so liegt darin endlich die gewisse Hoffnung, daß die ganze zeitliche Daseinsform der Wirklichkeit überwunden und verschlungen wird von der Ewigkeit. Es erwacht der große Glaube: „Die Gestalt dieser Welt vergeht"; die ganze Daseinsform der Vergänglichkeit wird aufgehoben in die Unvergänglichkeit; „das Verwesliche wird auferstehen unverweslich", „das Sterbliche wird verschlungen vom Leben".

Inhaltsübersicht.

Vorwort III

I. **Das Problem.**

1. Der Gewißheitsmaßstab der nüchternen Beobachtung und Berechnung . . . 1
2. Die Eigenart der Vertrauensurteile . . . 15
3. Der Gewißheitsgrad des Glaubens . . . 26
4. Der Widerstreit der beiden Vergewisserungsmethoden . . . 31
5. Der Lösungsversuch der neueren Theologie . . . 36
6. Logische Formulierung der Frage . . . 47

II. **Die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit.**

7. Die erkenntnistheoretische Frage . . . 54
8. Zeno und Kant . . . 65
9. Zeitstrecke und Raumlinie . . . 76
10. Die Tiefendimension . . . 84
11. Der mathematische Begriff der Grenze . . . 92
12. Das Ich . . . 97
13. Ich und der andere . . . 104
14. Die Vielheit der Bewußtseinswelten . . . 116
15. Der bewußtseinstranszendente Gegenstand . . . 123
16. Schlußergebnis . . . 128

III. **Die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit.**

17. Das Erwachen der religiösen Frage . . . 133
18. Die sittliche Seite der religiösen Frage . . . 137
19. Die Frage nach dem Sinn des Lebens . . . 154
20. Die Irrationalität des Tatsächlichen . . . 158
21. Perspektivischer Mittelpunkt und Ruhepunkt . . . 167
22. Die Kategorie des Schicksals . . . 173
23. Die Kategorie des Schicksals und die übrigen Kategorien . . . 179
24. Die Anwendung der Schicksalskategorie auf die praktische Zentralfrage 189
25. Das letzte Entweder-Oder . . . 200
26. Gott . . . 208—215

Druck von August Pries in Leipzig.

